39e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 19 11 MAI 1922

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète.......	18 fr.
	Édition partielle.......	12 fr.
ÉTRANGER	Édition complète........	20 fr. 50
	Édition partielle........	14 fr. 50

L'édition complète comprend la *Doctrine* et la *Prédication*; l'édition partielle n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du 1er *Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence*; pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement à nos Bureaux, à Langres.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de science ecclésiastique. — A propos de la chute de l'homme et de la chute des anges. En quoi consistait l'état de justice originelle ? Quelles furent les conséquences du péché d'Adam ? Et les anges, qu'ont-ils perdu en perdant l'état de grâce sanctifiante ? Comment expliquer que le démon, tourmenté de peines indicibles, songe à nous tenter ? 289. — Peut-on user de la lettre anonyme pour prévenir un Supérieur, et celui-ci doit-il en tenir compte ? 296. — Une promesse oblige-t-elle en conscience et sa non-exécution viole-t-elle la justice ? 299. — A propos des religieuses se confessant *in ecclesia vel oratorio* à un autre que leur confesseur ordinaire (can. 522), 301. — Les mariages hérétiques continués ou contractés depuis le décret *Ne temere* doivent-ils tous être tenus pour valides ? 302. — Peut-on baptiser un enfant en faisant couler sur sa tête l'eau d'un robinet ? 303.

Liturgie. — Consultations diverses, 303.

PRÉDICATION

Le Grand Jour de la Communion solennelle. — A LA MESSE. Le grand désir de Jésus-Christ réalisé, 273. — *Avant la Communion :* I. Pour bien communier, 275. II. Le Pain de vie, 276. III. Le Roi plein de douceur, 277. IV. Deux mots, 278. — *Après la Communion :* I. Sur le Thabor, 279. II. Action de grâces, 280.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XXXIII. *Ascension :* Le bonheur du ciel, 280. — XXXIV. *Pentecôte :* La mission de l'Eglise, 282.

Conférences populaires sur l'histoire de l'Eglise. — XXX. Le Labarum, 284.

Courtes instructions pour la prière du soir *(fin)*. — IX. L'Ascension, 286.

Allocution pour des noces d'argent, 287.

1° Joindre 0 f. 75 et la dernière bande à toute demande de *changement d'adresse*.
2° Joindre 0 f. 25 et la dernière bande à toute demande de *consultation*.

PETIT COURRIER

Q. — Les deux vol. sur les *Origines du Christianisme* ajoutés par Téqui aux 11 volumes de Retaux font-ils partie du *Cours d'éloquence sacrée* de Mgr Freppel à la Sorbonne ?

R. — Non, ils n'en font pas partie ; mais ils en ont été extraits par M. Barbier et constituent un remarquablement bon ouvrage (où il n'est pas une ligne qui ne soit de Mgr Freppel) pour l'étude des origines chrétiennes, 2 vol. in-8, 15 f., Téqui.

Q. — Où trouver une Théologie dogmatique et morale en français, en 4 ou 5 volumes, autre que Gousset et le P. Berthier, et mise à jour d'après le nouveau *Codex* ?

R. — Nous n'en connaissons pas. (Par contre, le dernier n° de la *Resegna Eclesiastica* nous apprend la publication simultanée des traductions en langue castillane de deux *Summa Theol. moralis*, l'une de J.-B. Ferreres, l'autre du « Maître d'école » de la cathédrale de Jaca ; et d'après le compte-rendu, l'auteur de la première ne passe sous silence aucune des questions qui se posent à notre époque).

Q. — Un Monsieur très cultivé, bon catholique, voudrait étudier l'histoire de la Révolution française. Quel ou quels ouvrages (en un ou plusieurs volumes) lui conseiller ? Il voudrait des auteurs impartiaux, également éloignés de l'admiration fanatique et du dénigrement systématique, et donnant la note exacte au point de vue religieux.

R. — Si votre Monsieur est « très cultivé, » il ne doit pas être totalement ignorant ni de la Révolution ni de la bibliographie révolutionnaire. Le merle blanc qui répondrait à sa mentalité n'est probablement pas encore sous presse. Voir le *Pré-*

cis de Madelin, en 1 vol., Hachette ; les 3 vol. de Gautherot, chez Beauchesne ; les vol. parus de P. de la Gorce, chez Plon. — Voir aussi *couv.* p. 26, et nos Tables, où vous trouverez les indications les plus détaillées.

Q. — Voudriez-vous m'indiquer les biographies modernes de S. Benoît ?

R. — Lechner, *Leben d. hg. Benedict.*, gr. in-8 de 320 p., Regensburg 1859 : — A. L'Huillier, *Le patriarche S. Benoît*, in-8 de 320 p., Paris, Retaux (voir *Ami* 1905, p. 350) ; — Tosti (trad. Labis), *S. Benoît, son action religieuse et sociale*, petit in-4° de 305 p., Lille, Desclée (1897) ; — dom B. Maréchaux, *S. Benoît, sa vie, sa règle, sa doctrine spirituelle*, in-8, 4 f., Paris, Beauchesne.

Q. — Je désirerais un beau tableau de S. Joseph. A quelle maison pourrais-je m'adresser ?

R. — Demandez à la maison Turgis, 55, rue St-Placide, Paris 6e.

Q. — Où pourrais-je trouver : 1° *La Sainteté sacerdotale*, par le chanoine Décrouïlle ; et 2° *Le Saint Prêtre*, par Mgr Lelong ?

R. — Ad I. 4 vol. in-12, prix actuel 16 f., chez Duvivier, éditeur, à Tourcoing (Nord).

Ad II. Edité chez Téqui ; ne figure plus au catalogue d'octobre 1921.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer où je puis trouver des recueils de vieilles chansons nationales et religieuses ?

R. — Demandez aux bureaux de *Nos Chansons Françaises*, Paris, 14, rue d'Assas. Si on ne peut vous donner satisfaction là, c'est que vous aurez demandé le merle blanc.

Q. — Prière d'indiquer quelques ouvrages sur Marie médiatrice et mère de grâce.

R. — Voir ce que nous avons dit l'an dernier, *couv.* p. 166, de Bainvel, *Marie Mère de Grâce ;* — de plus, Hugon, *Marie Mère de la divine Grâce*, 7 f., Lethielleux, — et Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 4 vol., 32 f., ibid.

Q. — Où pourrais-je trouver un ouvrage ou une brochure traitant de la Vie de S. Bénézet ?

R. — Prenez une *Vie des Saints* au 14 avril, depuis les *Acta Sanctorum* jusqu'aux *Vies* (n° 740) de la Bonne Presse, Paris, 5, rue Bayard.

Q. — Connaîtriez-vous un ouvrage sur le *spiritisme*, mettant les choses au point et pouvant faire du bien à une personne qui a presque perdu la foi à la suite de ses relations avec les spirites ?

R. — Voir le récent livre du P. Mainage, *La Religion spirite*, in-8, 7 f., à la *Revue des Jeunes*, 3, rue de Luynes, Paris 7e.

Q. — Où est édité le livre : *Que dit le Christ ?* (auteur : Marsault, de Lyon).

R. — Il y a eu autrefois, d'un pasteur Marsault, un livre intitulé *Témoin de la vérité*, à une librairie protestante Grassart (Paris, rue de la Paix), aujourd'hui disparue. Le fonds Grassart a passé à la libr. Sandoz, puis à la libr. Fischbacher, Paris, rue de Seine. Mais dudit Marsault nous ne voyons plus, à la libr. protestante Fischbacher, qu'un livre intitulé : *De Rome à l'Evangile*, 3 f., et une brochure à 0 f. 25 sur la St-Barthélemy.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer : 1° une Vie de sainte Brigitte ; 2° une Vie de sainte Gertrude ; 3° une trad. italienne des Evangiles ?

R. — Ad I. Quelle sainte Brigitte ? Celle d'Irlande ? ou celle de Suède ?

Ad II. *Vie et Révélations* de sainte Gertrude, 2 vol., 4 f. (prix d'avant-guerre), Gabalda ; — G. Ledos, *Ste Gertrude*, 3 f. 50, ibid.

Ad III. Demandez à une librairie catholique italienne de vous procurer la trad. des Evangiles et des Actes éditée par la Pia Società di S. Girolamo.

Q. — Où trouver des éditions scolaires des classiques allemands, et une anthologie (prose et vers) des auteurs allemands, avec des notes abondantes ?

R. — Voir au catalogue des classiques de la librairie J. de Gigord, Paris, rue Cassette, 15.

Mois de Marie. *Porte du Ciel*, par l'abbé J.-B. Gilloz. — In-24 de 288 p., 1 f. — Paris, Bonne Presse.

Le sous-titre : *Porte du Ciel*, dit excellemment la caractéristique de ce nouveau *Mois :* « Hors de Marie, point de salut ; près de Marie, point de damnation. » C'est la doctrine traditionnelle de l'Eglise ; l'auteur l'appuie de multiples et vraiment impressionnantes citations des Pères, des docteurs, des écrivains ascétiques les plus autorisés. En ces années où l'Eglise propose spécialement à notre dévotion la fête de *Marie Médiatrice*, ce *Mois de Marie* sera le bienvenu, et c'est un excellent ouvrage à ajouter à ceux que nous recommandons d'ordinaire à nos confrères en quête de documents solides sur cette question de la Médiation de Marie (Bainvel, Hugon, Terrien, etc.). Il est divisé, comme tous les *Mois de Marie*, en XXXI lectures, suivies chacune d'un exemple, d'une pratique de dévotion, d'une résolution.

« Doctrinal, édifiant, attrayant, votre livre est assuré de faire beaucoup de bien : je vous félicite de l'avoir écrit, » écrit à l'auteur le cardinal Dubois.

L'esprit du Père, par Pecorella di Dio. — In-16 de 170 p., illustré, 4 f. — Reims, Th. Hirt.

« Le Père, » c'est S. François d'Assise, et son esprit c'est celui du Tiers Ordre. Avec la simplicité, la franchise, la bonhomie qui sont de tradition franciscaine. Pecorella nous raconte une vingtaine d'histoires, d'allure ancienne ou moderne, mais toutes vécues, qui renferment de fortes leçons. Elles feront connaître et apprécier le Tiers Ordre à ceux qui l'ignorent, mieux le comprendre et l'aimer davantage à ceux et celles qui lui ont donné leur nom.

ANNONCES

GOUTTE — GUÉRISON RAPIDE de l'ACCÈS de GOUTTE par la
LIQUEUR LAVILLE
Spécifique universellement employé depuis un demi-siècle.
COMAR & Cie, 20, Rue des Fossés-Saint-Jacques, PARIS

39e ANNEE (4e SERIE) N° 19 11 MAI 1922

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Par le péché originel, l'homme n'est pas seulement dépouillé de la grâce, mais ses facultés naturelles ont subi un grand affaiblissement.

Le démon, au contraire, a conservé sa puissance, sa science, etc., si bien, disent certains Pères de l'Eglise, qu'il pourrait bouleverser le monde, si Dieu ne l'arrêtait pas dans l'exercice de ses dons naturels.

Comment peut-on expliquer cette différence ?

R. — L'explication de cette différence pourrait tenir en quelques mots. Chez les anges, l'état de grâce et de sainteté dans lequel ils furent créés ne comportait aucune correction des défauts de la nature angélique, pour la bonne raison que cette nature ne comporte pas de défauts. L'état de grâce et de sainteté qui fut celui de nos premiers parents avant la chute, comportait au contraire la correction des défauts naturels inhérents au composé humain. Par suite de la perte de la grâce, les anges n'ont rien perdu dans leur nature ; par suite du péché originel, les hommes perdent la rectitude qu'ils possédaient avant la chute, même dans l'ordre naturel.

Ces propositions trop concises ont quelque besoin d'explication. La question a déjà été abordée dans l'*Ami* sous plusieurs de ses aspects (voir *Ami* 1901, p. 689 ; 1904, p. 228 ; 1907, p. 125 ; et, en ce qui concerne les mauvais anges, 1894, p. 497). Toutefois, le point précis de comparaison proposé par notre correspondant demande quelques précisions nouvelles, et l'on nous excusera de revenir quelque peu sur des notions précédemment et peut-être incomplètement exposées. Nous commencerons par rappeler les suites de la chute originelle chez l'homme, afin de pouvoir les mettre en comparaison avec les effets du péché chez les anges.

I. Déchéance de l'homme pécheur. — Cette déchéance se comprend par la nature même de la justice originelle qu'elle supprime en nous. Nous exposerons donc : *a)* ce qu'était la justice originelle ; *b)* comment, par suite de la perte de cette justice originelle, l'homme fut dépouillé des dons gratuits de Dieu, *gratuitis spoliatus ; c)* comment l'homme fut blessé dans sa nature propre, *vulneratus in naturalibus*.

A) Ce qu'était l'état de justice originelle. — S. Thomas, dont la doctrine représente sur ce point la meilleure synthèse de la tradition catholique, conçoit la justice originelle comme une triple sujétion, établissant l'homme dans une parfaite rectitude : sujétion du corps à l'âme, sujétion des puissances inférieures à la raison, sujétion de la raison à Dieu. Et parce que la volonté est la faculté appelée à commander aux autres puissances, la sujétion de l'homme à Dieu, d'où découle immédiatement la rectitude de la volonté, est l'élément formel de la justice originelle. (*Sum. theol.*, Ia, q. 95, a. 1).

1. Approfondissons tout d'abord le concept de *la rectitude de la volonté*. La rectitude, dit S. Thomas, peut se prendre en deux sens. Un premier sens se rapportant strictement à la vertu de justice, désigne l'usage correct, conforme au droit, des biens extérieurs. Un autre sens se rapporte à toutes les vertus ; la rectitude exprime alors l'ordre, la direction imposée à la volonté par la loi divine dans le sens de la fin dernière : *rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam quæ est regula voluntatis humanæ, communis est omni virtuti.* (Ia-IIæ, q. 55, a. 4, ad 4). C'est cette rectitude qui découlait en Adam de la sujétion de la volonté à Dieu.

C'est trop peu de dire qu'une telle rectitude se rapportait à la fin naturelle de l'homme, ainsi qu'ont voulu le soutenir récemment certains théologiens trop subtils de l'école thomiste, distinguant adéquatement l'ordre de la grâce proprement dite de l'ordre de la justice originelle, le premier, exigé sans doute par le second, comme la cause est postulée par l'effet, mais non pas formellement inclus en lui. Il faut, à notre avis, étendre cette rectitude de la volonté jusqu'à l'ordre de la grâce, ordre par lequel la direction imposée par la volonté est dans le sens de la fin dernière surnaturelle. Et par là-même, la justice originelle dans laquelle l'homme fut certainement créé exige, sous peine de contradiction dans les termes, que du même coup l'homme ait été élevé, par la grâce sanctifiante, à l'état proprement surnaturel : « Puisque la racine de la justice originelle, écrit S. Thomas (*Sum. theol.*, Ia, q. 100, a. 1), consiste dans la sujétion *surnaturelle* de la raison à Dieu, et que cette sujétion a lieu par la grâce sanctifiante, il faut dire que si les enfants d'Adam étaient nés avec la justice originelle, ils seraient nés aussi avec la grâce... » Et encore, plus expressément : « L'opinion de ceux qui affirment que la justice originelle n'inclut pas essentiellement la grâce, je la

tiens pour fausse ; car la justice originelle consiste primordialement dans la sujétion de la raison humaine à Dieu, laquelle ne peut être ferme sans la grâce ; et donc, la justice originelle n'a pu exister sans la grâce. » *(De Malo,* q. 5, a. 1, ad 13).

2. Mais la triple sujétion constituant la justice originelle forme comme une véritable *gradation de perfections* dépendant l'une de l'autre. S. Thomas, résumant encore ici la tradition de l'Eglise, nous dit que des trois sujétions qui se superposent pour ainsi dire l'une à l'autre, la sujétion de la raison à Dieu est la raison d'être des deux autres sujétions ; et la sujétion des puissances inférieures à la volonté est la raison d'être de la sujétion du corps à l'âme (Ia, q. 95, a. 1). Cette dépendance dans l'être n'est pas entièrement l'effet de la nature des choses : la grâce sanctifiante, en particulier, n'implique pas nécessairement l'absence de révolte du corps contre l'âme, de la chair contre l'esprit : autrement, dans l'état de nature déchue, mais réparée par le Christ, en retrouvant la grâce sanctifiante, nous devrions retrouver intégralement la justice originelle : ce qui, hélas ! n'est pas. C'est donc par une disposition providentielle que l'ordre proprement surnaturel, constitué par la grâce et les vertus surnaturelles, se prolongeait pour ainsi dire dans la nature humaine par une série de perfectionnements qu'on appelle les dons préternaturels, et qui établissaient l'homme dans un état de rectitude parfaite.

3. Quels étaient ces *dons préternaturels ?*

Tout d'abord, dans la partie supérieure, le don de *science,* donné à l'homme pour corriger le défaut de l'ignorance. En quoi consistait ce don de science ? Nous l'avons expliqué assez longuement ici-même (l'an dernier, p. 401), et avons résumé notre pensée en trois points : révélation d'ordre religieux et moral complétant surnaturellement la science des choses humaines ; caractère génial de l'intelligence d'Adam ; mode préternaturel d'acquisition de la science des choses humaines, acquisition due à l'intervention spéciale de Dieu. De ces trois points, le premier et le dernier marquent certainement ce que S. Thomas appelle l'*individuale accidens* de notre premier père, perfection individuelle qu'il n'aurait point transmise à ses descendants, même s'il fût resté fidèle à Dieu ; mais le caractère génial de la connaissance du premier homme, disons une facilité exceptionnelle d'assimilation, voilà ce que les enfants auraient hérité de leur père. (Voir S.Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. 101, a. 1, c. et ad 3).

Ensuite, et dans le mystère de l'union de l'âme et du corps, le don d'*intégrité,* accordé à l'homme pour corriger le défaut de la concupiscence, et la révolte des passions mauvaises contre la raison. Voici comment le Docteur Angélique expose ce grand don d'intégrité :

Les passions de l'âme existent dans l'appétit sensuel qui a le bien et le mal pour objet. C'est ce qui fait que parmi ces passions, les unes se rapportent au bien, comme l'amour et la joie, et les autres au mal, comme la crainte et la douleur. Puisque, dans l'état d'innocence, l'homme n'éprouvait et ne redoutait aucun mal (ajoutons ici en passant que cette exemption des peines et des maux de la vie était une des conditions de son intégrité morale), et que d'ailleurs il n'était privé d'aucun des biens que sa volonté droite pouvait désirer, il s'ensuit qu'aucune des passions qui se rapportent au mal, telles que la crainte et la douleur, n'existait en lui. Il n'avait pas non plus les passions que nous concevons à l'égard du bien que nous ne possédons pas et que nous désirerions posséder, l'ambition désordonnée par exemple. Mais il avait les passions qui se rapportent au bien présent, comme la joie et l'amour, et celles qui ont pour objet le bien qu'on doit avoir en temps opportun, comme le désir et l'espérance calme et paisible. Toutefois, ces passions existaient en Adam d'une autre manière qu'en nous : en nous, en effet, l'appétit sensuel, siège des passions, n'est pas absolument soumis à la raison. Aussi les passions préviennent-elles quelquefois le jugement de la raison et l'entravent... Mais dans l'état d'innocence, l'appétit sensuel était absolument soumis à la raison. Et par conséquent les passions obéissaient à la raison. *(Sum. theol.,* Ia, q. 95, a. 2).

Enfin, et au nœud même de la vie de l'âme et du corps, le don d'*immortalité,* par lequel l'homme pouvait ne pas mourir, quel que soit d'ailleurs le moyen indiqué à Adam par le Créateur pour empêcher la dissolution naturelle des liens de l'âme et du corps. Nous n'avons pas à insister sur le don d'immortalité, de peu d'importance pour la question présente.

La grâce sanctifiante, principe surnaturel de la justice originelle, accompagnée des dons de science, d'intégrité et d'immortalité : voilà ce que Dieu avait accordé à l'homme dès l'origine, et voilà ce que le péché devait faire perdre à Adam et à toute sa descendance.

B) On comprend dès lors ce que signifie l'expression traditionnelle, empruntée à S. Bède le Vénérable : *gratuitis spoliatus.*

Dépouillé de toute la justice originelle, l'homme déchu est tout d'abord dépouillé de la *grâce sanctifiante* et des *vertus surnaturelles* qui en forment l'inséparable cortège. Or, il est trop évident que la grâce sanctifiante, c'est-à-dire l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel dont Dieu vu en lui-même et possédé dans l'amour béatifiant est la fin surnaturelle, est un don éminemment gratuit. Inutile d'insister sur une vérité aussi évidente.

Dépouillé des *dons préternaturels,* l'homme est dépouillé de dons *gratuits,* et que Dieu ne devait pas à la nature humaine. Est-il besoin de démontrer longuement que ni le don de science, c'est-à-dire cette faculté extraordinaire d'assimilation qui eût été le partage des hommes nés dans l'innocence, ni l'absence de passions désordonnées, ni l'immortalité ne sont dus à l'humaine nature ? Qui dit nature humaine, dit progrès nécessaire de l'ignorance ou tout au moins de la « nescience » à la connaissance de plus en plus parfaite des choses ; qui dit nature humaine dit composé d'âme et de corps, avec des appétits naturels de tendances diverses et dont les manifestations spontanées peuvent souvent se trouver en opposition les unes

avec les autres ; qui dit nature humaine dit séparation naturelle de l'âme et du corps lorsque le corps, brisé par un accident ou miné par la maladie, ne peut plus être soutenu par l'âme qui en est la forme substantielle. Toutes les subtilités de Luther, de Baius et même des Augustiniens ne peuvent rien contre ces constatations de l'expérience guidée par la saine raison. Et la doctrine de S. Thomas, si nettement formulée dans le *Commentaire sur le Maître des Sentences* (lib. II, dist. 31, q. 1, a. 1, ad 3), reste la vraie doctrine de l'Eglise : « Dieu aurait pu, dès le principe, quand il créa l'homme, former l'homme du limon de la terre autre qu'il ne le forma, à savoir, en le laissant dans la condition propre à la nature humaine. Cet homme eût été mortel, passible, soumis aux atteintes de la concupiscence se révoltant contre la raison. Rien en tout cela n'aurait été une dérogation aux lois de la nature humaine, puisque *telle est la condition résultant des principes mêmes de cette nature.* »

Si gratuits par rapport à la nature humaine que soient les dons surnaturels de la grâce et des vertus infuses, les dons préternaturels de la science, de l'intégrité et de l'immortalité, leur privation constitue cependant, eu égard à la condition primitive d'Adam et, en Adam, du genre humain, une véritable peine du péché originel. De par la volonté divine, tous ces éléments de la justice originelle avaient été destinés à devenir pour ainsi dire *partie intégrante* de notre nature, et devaient, avec elle, être transmis par Adam à tous ses descendants. C'est donc un véritable châtiment que d'être privé de dons, gratuits sans doute, mais que Dieu avait miséricordieusement destinés à devenir notre bien propre. Ce qui dans l'état de nature pure eût été un simple *défaut* naturel devient par là, dans l'état de nature déchue, et par rapport avec la justice originelle dont cette nature est précisément déchue, une véritable *privation.*

C) Jusqu'ici peu de difficultés véritables. La véritable difficulté consiste maintenant à expliquer la seconde partie de la formule de S. Bède : *vulneratus in naturalibus.* Faut-il l'entendre d'une diminution, d'un affaiblissement véritable des puissances naturelles de l'homme, et surtout de l'intelligence en face du vrai, de la volonté en face du bien et du devoir ?

1. Les assertions conciliaires sont formelles sur ce point. Le concile d'Orange confesse que par l'offense de la prévarication d'Adam tout l'homme a été modifié en plus mal et selon le corps et selon l'âme : *totum hominem, id est secundum corpus et secundum animam, in deterius fuisse commutatum* (can. 1) ; que la liberté de la volonté a été affaiblie dans le premier homme, *arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum* (can. 23) ; que le libre arbitre *a été atténué et incliné au mal* (can. 25). Les conciles provinciaux de Quierzy-sur-Oise et de Valence sont plus explicites encore et leur formule semble se rapprocher des formules jansénistes : « Dans le premier homme, dit le concile de Quierzy, cap. 2, nous avons perdu la liberté de notre arbitre, et c'est par le Christ notre Seigneur qu'elle nous a été restituée. Prévenus et soutenus par la grâce, nous avons la liberté pour faire le bien ; abandonnés par la grâce, nous n'avons plus que la liberté pour le mal. Et si nous avons notre libre arbitre, c'est que la grâce l'a délivré du péché et l'a guéri de la corruption. » Le concile de Trente reprend les formules traditionnelles du concile d'Orange. Il enseigne, lui aussi, que « tout Adam, par l'offense de sa prévarication, a été changé en mal, *in deterius commutatum fuisse* » (sess. v, can. 1) ; que « notre libre arbitre n'est pas annihilé, quoique cependant il soit atténué et incliné au mal » (sess. vi, c. 1).

2. Comment entendre ces assertions ? Laissons de côté les interprétations hérétiques ou erronées de Luther et de ses disciples, de Baius, de Jansenius, de Quesnel, du synode de Pistoie, qui, toutes, partent de ce principe faux que la justice originelle étant naturelle à l'homme, c'est-à-dire découlant des principes de la nature ou exigée par eux, entraîne, par sa disparition, une véritable corruption des éléments essentiels de la nature et principalement la corruption de la liberté.

Demeurons donc dans le champ des doctrines exposées par les théologiens catholiques.

a) Une conclusion communément admise, c'est que l'homme est dit blessé dans sa nature, à la suite du péché originel, *parce qu'il a été destitué des dons préternaturels. Vulneratus in naturalibus, id est, in prœternaturalibus.* Si paradoxale que puisse paraître, tout au moins quant à l'expression, cette formule, elle répond cependant à l'exacte vérité. Et voici comment S. Thomas l'expose dans la *Somme théologique,* Ia-IIæ, q. 85, a. 3 : « La justice originelle rendait la raison parfaitement maîtresse des puissances inférieures de l'âme, et la raison elle-même était perfectionnée par Dieu à qui elle était soumise. Cette justice originelle ayant été détruite par le péché du premier homme, toutes les puissances de l'âme se sont trouvées en quelque sorte privées de l'ordre qui les mettait naturellement en rapport avec la vertu, et c'est cet abandon que l'on appelle *la blessure de la nature.* Or, il y a quatre puissances de l'âme qui peuvent être les sujets des vertus : la raison, sujet de la prudence ; la volonté, siège de la justice ; l'appétit irascible, où se trouve la force ; l'appétit concupiscible, où est la tempérance. La raison, étant privée de son rapport avec le vrai, il en résulte pour elle la blessure de l'*ignorance ;* la volonté, cessant d'avoir le bien pour objet, devient en proie à la *malice ;* l'appétit irascible, ne pouvant plus triompher des difficultés, est frappé de *faiblesse ;* l'appétit concupiscible, que la raison ne modère plus dans les recherches des jouissances, est blessé par la *mauvaise concupiscence.* » Peu importe d'ailleurs la division proposée par S. Thomas des quatre blessures de la nature ; peu importe également la relation de ces blessures avec les facultés de l'âme. Dans l'exposé du Maître, on pourrait

peut-être relever quelque division un peu factice. Mais la doctrine fondamentale qu'il expose demeure vraie : la blessure naturelle causée par le péché originel n'est autre que la difficulté résultant pour les facultés naturelles d'atteindre le vrai et de poursuivre le bien, parce que maintenant elles sont dépouillées des dons préternaturels qui leur facilitaient cette recherche, même dans l'ordre naturel. Et c'est là l'*infection*, la *corruption*, l'*atténuation* des biens naturels dont font mention les conciles précités. Que ce soit là, en particulier, le sens qu'il faille attacher aux déclarations du concile de Trente, nous en avons l'assurance par les théologiens mêmes de ce concile, en particulier Dominique Soto et Vega [1].

b) On rejette donc communément une opinion, bien démodée aujourd'hui, mais qui eut son heure de vogue, au moyen âge, avec quelques vieux scolastiques. Ceux-ci plaçaient l'essence du péché originel dans une *qualité morbide*, et estimaient que la présence de cette qualité morbide rendait la nature humaine intrinsèquement plus faible dans la poursuite du bien qu'elle ne l'eût été dans l'état de nature pure. Les noms de Richard de Middletown, d'Henri de Gand, de Grégoire de Rimini accréditèrent alors cette opinion. Sans recourir à l'explication de la « qualité morbide, » certains théologiens de l'école thomiste, Martinès, Herréra, Lémos, Contenson, Sylvius, pour ne citer que les plus connus, reprirent sous une forme nouvelle cette vieille théorie. Pour eux, la blessure de la nature est une véritable diminution intrinsèque des forces humaines, le péché originel laissant en nous une habitude mauvaise, une propension vers le mal, qui constitue à proprement parler la blessure de la nature. Et la doctrine des Augustiniens, n'accordant à la liberté humaine le pouvoir de se déterminer au bien qu'à la condition d'être mue par la grâce, paraît bien se rapprocher de cette conception dure, dont (faut-il le dire en passant ?) il semble bien que nombre de prédicateurs ne se défendent pas assez, tout au moins dans leur façon d'exposer les suites du péché originel dans nos âmes [1].

c) On convient donc ordinairement que la blessure de la nature n'implique en réalité *aucune diminution intrinsèque de nos facultés* soit pour le vrai, soit pour le bien. Que ce soit là l'opinion commune et dont il ne faut pas s'écarter sous peine de témérité, nous en avons l'assurance par l'affirmation quasi-unanime des grands théologiens appartenant aux écoles les plus diverses. On lira avec profit sur ce point la savante note du P. Monsabré, *Exposition du dogme catholique,* Carême 1877, pp. 188-192.

Trois autorités suffiront.

La première est celle de *S. Thomas* : « Le péché ayant introduit dans l'homme le désordre par rapport à la fin dernière, les dons gratuits ont cessé d'exister dans la nature humaine, et l'homme s'est trouvé en possession des seuls biens qui découlent des principes de sa nature. » (II *Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 1). — « Le défaut qui nous est transmis par voie d'origine et qui se présente avec le caractère d'une faute n'est pas en nous par la soustraction ou la corruption de quelque bien appartenant à la nature humaine ou dérivant de ses principes, mais par la soustraction d'un bien surajouté primitivement à cette nature. » (*Ibid.*, dist. 33, q. 1, a. 1). Mais on lira surtout, dans la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. 85, les articles 1 et 2 où le saint Docteur expose nettement que le bien de la nature n'a pas été corrompu par le péché, et que la diminution que l'homme éprouve dans son inclination vers la vertu n'est pas introduite dans l'âme par une corruption des principes d'action, mais que toute la difficulté vient de l'objet, « en raison de l'obstacle qui empêche la nature d'arriver à son terme. » Cet obstacle n'est autre que le péché lui-même, la privant des secours préternaturels et surnaturels qui l'avaient primitivement affermie dans la voie du vrai et du bien. Et l'Angélique Docteur apporte l'exemple d'un corps diaphane toujours apte à recevoir la lumière par là même qu'il est transparent,

[1] Dominique SOTO, *De natura et gratia,* lib. I, c. 13 : Dicitur *homo in naturalibus vulneratus*. Etenim, cum natura rationalis hominis sit operari secundum rationem, a quo per sensualitatem cohibetur, donum illud justitiæ sensualitatem continens perficiebat hominem in naturalibus, quippe quod prohiberet ne impediretur opus illud rationis homini naturale. Ob idque privatio illius doni supernaturalis fuit plaga et vulnus in naturalibus, quatenus homo inde relictus est manens et incursionibus diaboli, mundi et carnis patens, ut non possit juxta naturam suam perpetuo operari. Veluti si natura hominis esset recta linea incidere, haberet nihilominus ligatum sibi canem alio versum trahentem, qui canem aliquo remedio coerceret, perficeret hominem in naturalibus, et qui remedium auferret, pari ratione læderet. Et *ita intelligendus est canon primus nostræ synodi*, sess. v, ubi de effectibus peccati originalis sancitum est, propter ipsum incurrisse nos captivitatem sub potestate diaboli totumque Adam atque ideo nos secundum corpus et animam in deterius fuisse commutatos... »

VEGA, *De justificatione,* lib. II, c. 11 : « Attenuatæ sunt arbitrii nostri vires in hoc statu, si conferantur ad perfectionem quam habuerunt protoparentes nostri in statu innocentiæ per naturam et donum justitiæ originalis, non autem si conferantur ad vires quas haberet homo in solis naturalibus creatus... Gratuita, ut distinguantur contra naturalia, ea dumtaxat vocantur quæ perficiebant in ordine ad supernaturalia... Quia vero istis omnibus exspoliatus est homo propter peccatum, perfectiones vero naturales non omnino ei ablatæ sunt sed diminutæ, extenuatæ, nempe *quantum ad illud quod habebant a justitia originali ;* ideo exspoliatus dicitur homo fuisse gratuitis et vulneratus in naturalibus. »

[1] Au sujet de cette doctrine démodée, transcrivons (en les traduisant) deux excellentes remarques de Mgr Van Noort, *De Deo Creatore*, n. 269 :

« Une telle détérioration *(sic)* de la nature humaine ne trouve dans les sources de la révélation aucun fondement suffisant. Les formules : *blessé dans ses forces naturelles, nature blessée,* etc., que l'on rencontre si souvent chez les Pères et les anciens docteurs doivent être, eu égard à la façon de parler en usage à ces époques, entendues de la nature, telle qu'elle fut réellement formée, c'est-à-dire de la nature *historiquement* et non *philosophiquement* considérée. Déjà S. Augustin lui-même disputant contre les Pélagiens, avertissait que par le nom de nature il entendait désigner *la nature qui fut primitivement constituée et dans laquelle nous nous trouvions exempts de vice.*

« D'autre part, on explique difficilement comment et par quelle cause un affaiblissement intrinsèque des forces humaines se serait produit. On ne peut en effet le concevoir comme une suite pour ainsi dire naturelle de l'acte coupable d'Adam, à peu près comme, par exemple, des parents débauchés ou ivrognes pourraient parfois communiquer à leurs enfants une mauvaise disposition corporelle et conséquemment une certaine tendance au péché. Comment, en effet, expliquer qu'un acte unique et rapide comme le péché d'Adam ait pu naturellement causer une disposition de ce genre dans les descendants de sa race ? Moins encore pourrait-on supposer que la faute d'Adam a provoqué dans ses descendants une habitude mauvaise. Il faudrait donc, en fin de compte, recourir à une intervention directe de Dieu pour expliquer la diminution supposée des forces naturelles de l'homme. Mais une telle assertion est si dure qu'aucun de nos adversaires n'oserait expliquer de cette façon sa théorie. »

mais dont on peut affaiblir la propriété en accumulant les nuages autour de lui.

A *Cajétan* revient l'honneur d'une autre comparaison qui a fait fortune dans la théologie catholique et que l'on attribue souvent à Bellarmin. « Comme une personne *nue* et une personne *dépouillée* ne se distinguent pas l'une de l'autre en ce que l'une est plus ou moins dénudée que l'autre ; ainsi l'humanité considérée dans ses seuls éléments naturels et l'humanité déchue de la grâce et de la justice originelle ne diffèrent pas en ce que l'une ou l'autre est plus ou moins dépouillée de ses prérogatives naturelles... Mais quant à considérer la raison d'être des choses, il y a, en réalité, entre l'une et l'autre, une grande différence. Chez la personne nue, la nudité comporte un caractère purement *négatif ;* chez la personne dépouillée, la nudité a un caractère *privatif ;* elle est la privation de quelque chose qui aurait dû être conservé... Ainsi, les défauts naturels de l'âme et du corps, dans l'état de nature pure, n'ont le caractère ni de faute, ni de peine, ni de blessure, mais ce sont simplement des conditions naturelles d'existence ; dans l'état de nature déchue, ils ont le caractère de corruptions, de blessures, de peine et de faute pour celui qui en est le sujet. » *(Commentaire* in Iam-IIæ, q. 109, a. 2).

Bellarmin parle à peu près dans les mêmes termes : « L'état de l'homme après la chute ne diffère pas plus de l'état de l'homme dans la pure nature que ne diffèrent entre eux l'homme nu et l'homme dépouillé. Abstraction faite de la faute, l'humanité dans l'homme déchu n'est donc pas en réalité dans une situation inférieure, et quant à l'ignorance et quant à la faiblesse, à celle de l'humanité dans l'état de pure nature. Donc la corruption de la nature n'implique pas la privation d'un bien naturel, ni l'addition d'une qualité mauvaise, mais elle résulte de la seule perte des dons surnaturels. Et c'est là la doctrine communément reçue chez les scolastiques anciens et récents. » *(Controversiæ, De Gratia primi hominis,* cap. 5).

d) Là où l'accord n'est plus parfait entre catholiques, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer si la nature humaine, qui n'a reçu par le péché aucune diminution intrinsèque de ses forces natives, ne doit pas cependant être dite *extrinsèquement* diminuée par rapport à l'état de nature pure, en ce sens que le péché lui apporterait, dans la recherche du vrai et la poursuite du bien, certains obstacles nouveaux que ne connaîtrait pas l'état de nature pure.

La réponse affirmative est en honneur chez les thomistes, et on en trouve un bon exposé dans Billuart, *De gratia,* dissert. 2, *Præambula,* art. 3. Mais l'opinion négative, qui a pour elle la quasi-unanimité des théologiens de la Compagnie de Jésus, a trouvé dans l'école thomiste un défenseur inattendu en la personne de Gonet, *Clypeus,* tract. VIII, *De creatione hominis,* disp. IV, a. 3. Pratiquement et en ce qui concerne la question posée par notre correspondant, cette controverse est d'importance minime. Quelle que soit, en effet, la solution adoptée (et pour notre compte personnel, la thèse de Billuart nous semble bien préférable et plus conforme à toutes les données de la tradition, principalement en ce qui concerne l'esclavage du démon, suite du péché originel [1]), il sera toujours vrai d'affirmer que la nature humaine, considérée dans ses éléments essentiels, dans ses facultés, n'a subi aucun amoindrissement de la part du péché, et que l'exercice de ses puissances n'est entravé que par des obstacles provenant de leur objet.

On comprend maintenant plus facilement la portée de notre assertion du début : nos facultés naturelles ont subi un affaiblissement à la suite du péché en ce sens que, par le péché, nous avons perdu les dons qui en corrigeaient les défauts naturels. Ces défauts, manifestant une faiblesse naturelle qui aurait pu et dû ne pas exister, méritent bien le nom d'affaiblissement de la nature humaine, considérée au point de vue historique. En réalité, toutefois, à prendre la nature humaine selon le concept philosophique que nous en devons avoir, il ne s'est produit aucune diminution, aucune corruption, aucun affaiblissement intrinsèque de ses éléments et de ses facultés, en raison du péché originel.

II. Déchéance des anges rebelles. — La faiblesse de l'homme déchu lui vient de l'influence néfaste que la partie inférieure de son être peut avoir sur la partie supérieure. Mais dans l'ange, pas de distinction possible entre sens et esprit, corps et âme. L'ange est un esprit pur. Et donc son élévation à l'ordre surnaturel ne comportera rien qui corresponde à ce que fut, dans l'homme, la justice originelle, complément et suite de la grâce sanctifiante, et sa chute n'impliquera aucune apparition de défauts inhérents à la nature.

1. Parfaite dans son espèce, la nature angélique n'est entravée, dans l'exercice de ses facultés, par aucun poids provenant de la partie inférieure de son être. L'intelligence angélique va droit à la vérité dans l'ordre qui lui est propre ; sa volonté tend naturellement et nécessairement vers le bien qui lui est proportionné. Et, dans cet ordre naturel, aucune erreur possible, aucune défaillance morale concevable. Créés dans l'état de pure nature, les anges n'auraient pu déchoir. Leur chute ne s'explique que par leur élévation à un ordre surnaturel, dont certains se sont librement détournés, soit en se complaisant dans leur propre perfection naturelle, soit en prétendant atteindre par leurs propres forces la fin surnaturelle que seule la grâce divine pouvait leur permettre de mériter. (Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 62, a. 1-5). Telle est du moins l'opinion couramment enseignée dans l'école thomiste, et dont il n'y a aucune bonne raison de s'écarter. C'est donc parce que Dieu éleva les anges à l'ordre surnaturel, en leur confé-

[1] Nous insisterons, à la fin de cet article, sur ce point très particulier de la doctrine catholique.

rant la grâce sanctifiante, qu'il fut possible à l'ange de se révolter et de déchoir [1].

2. Mais pour mieux comprendre ce que l'ange rebelle a perdu en péchant, il est nécessaire de souligner que sa révolte *a suivi* l'infusion en lui de la grâce sanctifiante. L'ange a d'abord été élevé par Dieu à l'état surnaturel avant de déchoir et de devenir un démon. Comme on l'expose en théologie, la *voie* des anges comprend *deux instants:* le premier instant est celui de leur création et de leur sanctification ; instant dans lequel, par un acte en quelque sorte indélibéré, ils adhérèrent à Dieu, souverain bien, même dans l'ordre surnaturel ; le second instant est l'instant de l'amour délibéré ou de l'aversion volontaire de Dieu souverain bien dans l'ordre surnaturel, et, par suite, de l'entrée au ciel ou de la chute en enfer. Quelles que soient les raisons psychologiques apportées par S. Thomas et son école pour justifier les deux actes successifs de l'ange, il demeure incontestable que la sanctification a précédé la chute [2]. Et donc, l'ange pécheur fut déchu de l'état de grâce sanctifiante. Perdant cet état, qu'a-t-il perdu ? Telle est la question précise à résoudre pour continuer notre étude parallèle des conséquences de la chute chez l'homme et chez l'ange.

3. L'ange n'est qu'intelligence et volonté. L'une et l'autre faculté avaient été perfectionnées par la grâce. Mais ce perfectionnement ne corrigeait aucun défaut de la nature. Voilà trois principes incontestables qui doivent régir nos déductions.

a) En ce qui concerne l'*intelligence,* il est certain que le démon a gardé après sa chute la connaissance du vrai, bien qu'il en abuse pour nous perdre. S. Thomas (q. 64, a. 1) a traité *ex professo* cette question de l'obscurcissement de l'intelligence chez le démon. Voici en substance sa doctrine : Il y a, de la vérité, une double *connaissance,* l'une *due à la grâce,* l'autre *due à la nature.* Et même, la connaissance due à la grâce peut encore se subdiviser en connaissance simplement *spéculative,* et en connaissance *affective,* c'est-à-dire produisant l'amour. — La connaissance due à la grâce, mais affective, a été totalement enlevée au démon, puisque le démon est privé de l'amour de Dieu. La connaissance due à la grâce, mais simplement spéculative, a pu subsister dans une certaine mesure. Les secrets divins ne sont révélés au démon que dans la mesure où Dieu le juge nécessaire, soit par le ministère des bons anges, soit, comme le dit S. Augustin, par certains effets temporels de la vertu divine. — Quant à la connaissance due à la nature, elle n'a été ni enlevée ni diminuée aux démons. Elle est, en effet, une conséquence de la nature même de l'ange, qui est intelligence et esprit. Or, en raison de la simplicité de sa substance, il est impossible que rien soit soustrait à l'ange par manière de peine ou de châtiment. L'ange est ce qu'il est, ou il n'est pas. Et par là, il est juste de dire que l'ange déchu peut avoir, même de Dieu, une connaissance naturelle supérieure à celle que l'homme possède. Il est très vrai, dit S. Thomas, que les démons n'ont pas la pureté que donne la grâce, mais ils ont la pureté de leur nature qui suffit à la connaissance de Dieu, connaissance dont leur nature est le principe (ad 2).

En bref, les démons, mieux que l'homme, peuvent atteindre la vérité : tout d'abord en raison de la subtilité de leur nature, leur intelligence allant directement à la vérité : « ténèbres par la privation de la lumière de grâce, ils sont lumineux par la lumière de leur nature intellectuelle » ; ensuite, à cause des révélations que peuvent leur faire les saints anges ; enfin, par la force même de leur expérience du temps qui s'écoule (ad 5).

b) La déchéance de la *volonté* est terrible pour les mauvais anges *(ibid.,* art. 2). Le mot de S. Jean Damascène nous en fait sentir l'effroyable profondeur : « *La chute est aux anges ce que la mort est aux hommes* », quelque chose par conséquent d'irrémédiable, parce que leur volonté se trouve définitivement fixée dans le mal. Dégagé des changements propres aux volontés dont les choix successifs sont régis par le temps, l'ange persévère nécessairement dans le choix libre qu'il s'est fixé dès le début de son existence. Ainsi, le démon demeure toujours dans le péché qu'il a commis et veut toujours ce qu'il a voulu au commencement de sa faute. Il sait bien sans doute qu'au lieu de trouver le bonheur dans son acte de fol orgueil, il y a trouvé le malheur. Mais il reste attaché à cet acte d'orgueil qui devient le principe de tout ce qu'il cherche comme de tout ce qu'il veut. Il regrette seulement de n'y pas trouver le bonheur comme il l'avait espéré. Et c'est précisément là un de ses

[1] Voici le bel exposé que fait de l'opinion thomiste le R. P. Pègues, dans son *Commentaire littéral,* t. III, p. 571 : « Le premier péché de l'ange a été un péché d'orgueil. Il a voulu une excellence qui ne lui appartenait pas, qui n'appartenait qu'à Dieu. Dieu, en vertu de sa nature, possède un bonheur, une béatitude qui n'a besoin d'aucun complément. Il se suffit pleinement à lui-même. L'ange s'est vu si riche en dons naturels, il s'est estimé si heureux, qu'il a cru pouvoir et qu'il a voulu se suffire. Dieu lui offrait, en lui imposant de l'accepter volontairement et de reconnaître par là, de façon très expresse, sa sujétion et sa dépendance dans l'ordre de sa perfection et de sa béatitude, un surcroît de bonheur en quelque sorte infini, la participation, par grâce, au bonheur même que Lui possède par nature. L'ange, plutôt que de reconnaître l'insuffisance de sa nature et de contracter, envers Dieu, cette dépendance formelle et expresse dans l'ordre de la perfection et du bonheur, a préféré refuser le don que Dieu lui offrait, se rendant bien compte d'ailleurs qu'il l'offensait, mais pensant pouvoir le faire impunément et ne prévoyant pas comment Dieu pourrait le troubler dans la possession du bonheur inhérent à sa nature... Si on voulait caractériser d'un mot ce péché de l'ange, on pourrait très justement dire que ç'a été le péché de naturalisme. Il s'est enfermé dans les perfections naturelles qu'il possédait et n'a pas voulu des dons surnaturels que Dieu lui offrait... Dieu voulait que l'ange eût son bien final *dans l'ordre de la grâce,* ce qui était affirmer de façon toute particulière sa souveraineté parfaite et la sainte dépendance de la créature. L'ange a voulu avoir ce bien final *dans l'ordre de la nature,* précisément pour se soustraire à la dépendance que Dieu se proposait de lui faire reconnaître. Son péché a été un péché d'orgueil. »

[2] « Ainsi donc, tous les anges, sans exception, ont accompli, sous la motion de Dieu, un premier acte nécessairement bon. Et parce qu'ils agissaient, étant élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, en tant qu'êtres surnaturels, ce premier acte bon a été nécessairement méritoire. Mais, ainsi que nous l'avons fait remarquer, tout en étant méritoire et par conséquent libre, ce premier acte n'était pas un acte qui les fixait définitivement : il leur restait d'accepter expressément ou de refuser les biens surnaturels que Dieu leur offrait. Ce n'est que par ce nouvel acte d'acceptation ou de refus qu'ils devaient être mis en demeure de correspondre pleinement au premier mouvement venu de Dieu et qui, après les avoir portés à Dieu comme auteur de la nature, devait les porter à Lui comme auteur et consommateur de la grâce ». (PÈGUES, *op. cit.,* p. 583).

tourments les plus cruels. Mais qu'on le remarque bien, cette déchéance de la volonté est une déchéance *morale* et non point *physique*. Et c'est ici qu'intervient à propos une opportune remarque de l'un des meilleurs et des plus clairs commentateurs de S. Thomas, le dominicain Gonet : « La béatitude naturelle (dans laquelle les anges, sans distinction, furent tous créés) est inamissible pour l'ange dans l'état de nature pure; mais, élevé à l'ordre surnaturel, l'ange peut perdre cette béatitude, indirectement et accidentellement, en péchant directement contre les préceptes surnaturels. L'axiome communément reçu et emprunté au pseudo-Denys : *les dons naturels demeurent intégralement chez les démons,* doit donc être entendu des dons naturels considérés dans leur *réalité purement physique,* par exemple de la substance, des facultés, des espèces intelligibles, etc. ; mais non pas des dons naturels en tant que se rapportant à la moralité de la vie, par exemple de la connaissance affective ou de la rectitude de la volonté. Cet ordre moral, en effet, a été détruit tout au moins en partie par le péché chez les démons. » *(De gratia et gloria angelorum,* art. 1, § 1, n. 6, dans *Clypeus,* tract. VII, disp. XII).

En résumé donc, nulle diminution physique dans les forces naturelles de l'ange déchu, mais direction mauvaise imposée par une volonté dépravée à tout ce que le démon entreprend par un acte délibéré.

4. Toutefois, une dernière question se pose naturellement à l'esprit, et dont la solution clora notre comparaison des états de déchéance chez les anges et chez les hommes. « Jeté en enfer, le démon souffre des peines indicibles. Or, quand on souffre beaucoup, le mal absorbe toute l'activité de l'âme et on ne songe guère à autre chose qu'à sa souffrance. Comment donc, dans ces conditions, le démon peut-il songer à nous tenter ? »

S. Thomas, en quelques mots, nous donne la solution de cette difficulté dans l'article suivant (art. 3) sur *la peine des démons*. Le démon endure une véritable souffrance, mais cette souffrance n'est pas, comme celle de l'homme composé de corps et d'âme, une *passion* au sens propre du mot, laquelle ne peut exister que dans une faculté affective sensible, essentiellement jointe à un organe corporel. La souffrance qui absorbe le patient au point de lui faire perdre tout autre sentiment ou toute initiative d'activité, c'est la souffrance sensible, dont l'influence rejaillit sur la partie supérieure de l'être, tout comme, dans l'ordre moral, les attraits des appétits inférieurs peuvent avoir une influence néfaste sur les déterminations de la volonté. Mais dans l'ange, pur esprit, rien de semblable. La douleur ne désigne chez le démon qu'un *acte de la volonté,* un effort de la volonté contre ce qui est ou ce qui n'est pas : contre tout ce qui est à l'encontre de cette volonté perverse; contre ce qui n'est pas et que désire cette volonté dépravée [1].

Or, réfléchissons un instant à ce que désire, dans sa perversion, la volonté diabolique.

Tout d'abord le péché de Satan est le *naturalisme,* c'est-à-dire la négation de Dieu auteur et fin de la vie surnaturelle. Cette négation, l'ange déchu l'a voulue une fois, et il la veut encore, il la veut toujours et par tous les moyens en son pouvoir. Ne pas rechercher cette négation du domaine souverain de Dieu sur les créatures aptes à conquérir la béatitude surnaturelle, serait pour Satan une souffrance pire encore que celle qui résulte de cette volonté pervertie. Loin donc que sa souffrance l'empêche de chercher le mal moral des autres, elle l'y incite de toute la force des ressources extraordinaires que possède encore, dans sa richesse naturelle, la nature angélique.

De plus, il est dans l'ordre que les êtres supérieurs commandent aux inférieurs, les anges aux hommes. Les esprits purs, par suite même de leur nature, possèdent un certain droit de suprématie et d'autorité, *prælatio,* dit saint Thomas, sur les hommes, qui sont, par nature, leurs inférieurs. Ce droit échappa aux démons par le fait de leur chute, d'une part, de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, d'autre part. Comme on l'a écrit fort justement, « l'empire naturel de Satan se rétrécit dans la mesure où le surnaturel s'étend et envahit la création ; c'est le moyen au moins indirect, digne de Dieu infiniment bon, par lequel les démons sont confinés et enfermés dans les régions basses et ténébreuses appelées l'Enfer. » (P. Mercier, O. P., *Le préternaturel,* dans *Revue Thomiste,* janvier 1908, p. 715).

Ces deux remarques nous amènent à formuler notre conclusion. Et nous emprunterons cette conclusion à l'auteur même que nous venons de citer :

« Satan perdit son droit naturel de domination sur l'homme quand celui-ci fut élevé au surnaturel. On conçoit très bien qu'il se soit efforcé et qu'il s'efforce constamment de le reconquérir. Le moyen pour lui d'y parvenir, c'est de dépouiller la créature humaine de sa dignité surnaturelle ; c'est de la faire descendre au niveau inférieur que lui assigne la nature. Tel est le but qu'il poursuit sans

[1] La réalité d'un feu infernal n'infirme en rien cette assertion. Si réel que soit le feu de l'enfer, son action sur les esprits ne saurait s'expliquer, ainsi que l'ont imaginé trop de théologiens modernes, notamment Lessius et le cardinal Tolet, par une sensation de douleur analogue à celle que ressentirait une âme unie à son corps. La seule hypothèse plausible est celle de saint Thomas et de son école. L'esprit, même pur, subit physiquement les atteintes du feu. Mais, une substance corporelle ne peut agir sur un esprit, ni même l'appesantir, si cet esprit ne lui est pas uni en quelque manière. Or, l'*esprit* peut être naturellement uni au corps soit comme forme substantielle (et ce n'est pas le cas des démons par rapport au feu), soit comme moteur : mais, « s'il est naturellement possible aux corps de *recevoir* ainsi l'application d'une puissance spirituelle, ils ne peuvent naturellement *retenir* cette puissance, toujours libre de se retirer et de se porter ailleurs ou même de ne se porter nulle part. Il faut donc qu'en plus de sa vertu propre, qui est de recevoir l'application des esprits réprouvés, le feu infernal reçoive, à titre d'instrument de la vengeance divine, la vertu de *retenir,* de *renfermer* en lui l'esprit, de l'*y maintenir appliqué* et, pour ainsi dire, de l'enchaîner à une barrière infranchissable. Dès lors, le feu devient afflictif pour l'esprit : *il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut.* Tel est le résumé de la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, suppl., q. 70, a. 3 ; *In Sent.*, l. IV, dist. 44, q. 3, a. 3, qu. 3 ; *Cont. Gentes,* l. IV, c. 90 ; *De anima,* a. 21 ; *De veritate,* q. 25, a. 1 ; *Quodl.*, II, a. 13 ; III, a. 23 ; *Compendium theologiæ*, c. 180. » (A. MICHEL, *Dictionnaire de théologie catholique,* art. *Feu de l'Enfer,* t. V, col. 2231). Cette explication ne fait que confirmer la doctrine exposée ci-dessus.

relâche. Son arme est la persuasion ; car le surnaturel, tel qu'il est réalisé dans la créature intelligente, est une intime et libre union d'amour contractée entre Dieu et la créature, qui ne peut se rompre en fait que par la volonté de la créature. L'effort de Satan sur l'homme terrestre est donc la continuation de celui qui lui réussit auprès des anges devenus ses compagnons de chute, et qui échoua auprès des anges saints maintenant bienheureux et glorifiés. C'est la *tentation.* » *(Ibid.)*. Et nous ajouterons que la tentation, engagée par Satan directement en vue d'arracher l'homme à Dieu, indirectement et par delà l'homme, vise Dieu dont il s'agit avant tout de détruire la souveraineté surnaturelle.

Et par là se trouve amplement justifiée l'opinion à laquelle, en parlant de l'affaiblissement extrinsèque des facultés naturelles de l'homme par le péché originel, nous nous attachions avec Billuart et les thomistes, en mettant en avant, comme fondement principal de cette opinion, l'esclavage du démon, instauré dans l'homme par le péché.

Q. — Bien que l'anonymat soit défendu, n'est-il pas excusable quand il n'y a pas d'autre moyen de faire connaître la vérité à un supérieur pour éviter un scandale ?

R. — L'anonymat, défendu ? Où prenez-vous cela, et en quelle estime tenez-vous donc les collaborateurs de l'*Ami du Clergé,* qui sont tous anonymes ? Autre chose est l'anonymat, autre chose, l'usage bon ou mauvais qu'on en peut faire. Vous voulez parler, évidemment, des lettres anonymes où se trouvent dénoncés des faits plus ou moins désobligeants pour le prochain. C'est un point de vue particulier de la question plus générale de l'anonymat. Les règles spéciales de critique qui le concernent ne sont pas du tout applicables à tout anonymat, à un anonymat quelconque. Donc, parlons seulement des dénonciations anonymes. Peut-on licitement y recourir, et quel usage peuvent en faire ceux à qui on les adresse ?

Comme toujours, distinguons un peu, pour classer et préciser les idées. En somme, d'où vient la note moralement bonne ou mauvaise de la dénonciation anonyme ? Simplement de ceci, qu'elle est, quant à son but et à ses effets, moralement bonne ou mauvaise. Bonne, si par là son auteur cherche et réalise un bien, public ou privé ; mauvaise dans le cas contraire.

Donc, tout d'abord, pas de *calomnie,* pas la moindre, et ensuite, la seule dose de *médisance* qui soit permise en pareil cas auprès des Supérieurs pour une fin bonne, *ad majora mala vitanda.* Or, c'est le grave danger de l'anonymat qui présentement nous occupe, de permettre très facilement la calomnie ou l'excès dans la médisance. Le dénonciateur se dérobe personnellement à la justification testimoniale de ses dires. De la casemate impénétrable où il abrite ses responsabilités d'accusateur il peut à loisir mitrailler le prochain qu'il poursuit comme son ennemi ou comme ennemi de l'ordre public.

Tout cela, direz-vous, est abus abominable et moyen de basse vengeance par la pire des armes qui soit, la *calomnie* anonyme. Pas de doute sur ce premier point. Pareil procédé est chose détestable, criminelle, d'autant plus que la victime de l'accusation fausse est mise dans l'impossibilité de parer le coup qui l'atteint dans les ténèbres de l'anonymat. Mais, c'est sur le second point, l'usage anonyme de la *médisance,* que porte l'intérêt et toute la difficulté de la question.

Sans doute, et nous allons y venir. Mais nous ne voulons point quitter ce sujet de la calomnie sans insister encore énergiquement sur le grave péril qu'elle fait courir même à la bonne foi des auteurs et lecteurs de dénonciations anonymes. Le compte de la calomnie consciente, de mauvaise foi, est réglé. N'en parlons plus. Disons donc plutôt un mot encore, et clair, de la *calomnie de bonne foi.* C'est celle-là, pas l'autre, qui est la plus inévitable, la plus fréquente et la plus dangereuse, parce que la plus imperceptible et difficile à saisir.

Par calomnie de bonne foi ou matérielle nous entendons le mal, en réalité inexistant, attribué au prochain par quelque très honnête personne, malheureusement douée de beaucoup plus de bonne volonté que de prudence et de critique dans ses jugements. Cette honnête personne au cœur pur, à l'esprit léger, à la langue prompte, à la plume facile, tout le monde la connaît, et qui de nous, au cours de sa vie sacerdotale, n'a pas eu peu ou prou à pâtir des exubérances de son zèle à défendre la cause sacro-sainte de Dieu et de la Religion contre les défauts de ses ministres ? Si les dures leçons de l'expérience du dehors n'étaient pas là pour nous renseigner très suffisamment sur ce point de psychologie dévote, nous trouverions sans peine, dans les leçons de notre propre conscience, la raison de cette tendance qui porte l'ami du « bien » à exagérer facilement le mal opposé, à en forcer inconsciemment les nuances, à déployer pour le repousser un appareil de bataille tout à fait disproportionné avec la réelle insignifiance pratique du danger.

L'accusateur, notez-le bien, ne pèche pas le moins du monde dans le grossissement faux au travers duquel il articule ses griefs. Il les raconte tels qu'il les connaît et les sent, et il reste parfaitement persuadé qu'il fait une œuvre excellente, alors qu'en réalité il écrase un innocent sous le poids d'une calomnie sortie de toutes pièces, ou à peu près, de son imagination pieusement surchauffée, ou peut-être surchauffée par certains chuchotements du dehors, ou plus simplement par quelque confidence alarmée d'une bonne âme voisine en mal, elle aussi, de faux apostolat pour la dignité du clergé et la cause de notre sainte mère l'Eglise.

Le moindre promoteur d'officialité diocésaine un peu « occupé » vous dirait ceci : On pourrait parier que, parmi les lettres anonymes de dénon-

ciation qui parviennent à l'Evêché, le plus grand nombre, et, en tout cas, les plus dangereuses sont dues, non à des mécréants ennemis de la religion, mais à des plumes catholiques, à des plumes on ne peut plus innocentes et dévotes.

Rien là, d'ailleurs, qui soit fait pour beaucoup nous étonner. C'est dans nos rangs que la critique est le plus facile, le mieux documentée et intéressée à se manifester. Nous serions les premiers à blâmer chez nos amis, chez les amis de la religion, l'indifférence méprisante de ses ennemis. Donc, de bonne grâce résignons-nous à la surveillance des fidèles sur nos actes, puisque aussi bien c'est là chose très naturelle, et surnaturelle aussi, et, en fin de compte, pour nous grandement profitable. Mais — et ceci s'adresse aux lecteurs tout comme aux auteurs d'accusations anonymes — sachons apporter à l'égard de ce zèle, facilement sujet à intempérance, le froid discernement critique qui convient, à la base duquel doit toujours se trouver une disposition à priori de scepticisme résolument méfiant, dûment instruit de la fréquence et des ravages de la calomnie de bonne foi, peste déjà fortement endémique dans les relations courantes de notre vie sociale, beaucoup plus inévitable encore dans le procédé « de tout repos » des lettres anonymes.

Le cas de la *médisance* est différent. Pour ne pas allonger outre mesure cette réponse, nous n'entrerons point dans le détail des intéressantes distinctions et conclusions que développent sur ce sujet nos auteurs de théologie morale au traité *de Caritate*. Arrivons tout de suite au fait en question. Raconter le « mal du prochain » en lettre anonyme est-il permis, quand 1º l'on s'adresse à des Supérieurs pour un motif grave d'ordre public, et quand 2º l'on n'a aucun autre moyen de remplir ce que l'on estime être un devoir urgent de dénonciation par charité (au moins *in bonum publicum communitatis)?*

La question ainsi posée peut sans inconvénient recevoir une réponse affirmative *de licito*. Où serait, en effet, l'illicéité? Le mal en cause est externe et certain. Le coupable, s'il est dénoncé, n'a qu'à s'en prendre à lui-même de cette conséquence éventuelle de ses propres fautes. D'autre part l'intérêt public, par lui menacé, exige qu'on le protège, et cet *on* désigne ici quiconque peut, à un moment donné, lui porter secours, et est qualifié pour intervenir, surtout s'il est seul à pouvoir le faire efficacement. En principe de philosophie sociale, même naturelle, tout membre de la société a le droit et occasionnellement le devoir de dénoncer aux autorités compétentes pour y remédier, l'attentat d'un autre membre au bon ordre public de la communauté.

Reste à éclaircir le point de l'anonymat. Laissons de côté l'attitude du Supérieur en présence d'une lettre anonyme; nous y reviendrons tout à l'heure. Du côté de l'auteur de la lettre, si vraiment elle ne contient que des faits absolument certains, de pures médisances, on peut trouver que le moyen manque de franchise, de courage, de crânerie, etc. Mais est-il, pour autant, et rien qu'à cause de cela, entaché d'illicéité morale ? Où est le précepte négatif qui défend à un inférieur de communiquer une vérité, pour lui intéressante, à son Supérieur? Où est le principe positif qui l'oblige à ne lui parler qu'à visage découvert, *ore ad os, facie ad faciem?* Et dans le cas beaucoup plus précis qui nous est présenté, de quelle tare d'immoralité peut bien se trouver entachée la conduite de l'anonyme, quand l'anonymat est pour lui — on le suppose — le seul moyen d'obvier à un mal public grave en déchargeant sa conscience? Donc, en soi, *per se licet,* car il y a beaucoup de *per accidens* à envisager en cette affaire.

Quand un Supérieur peut-il, doit-il, tenir compte de la dénonciation anonyme, ou même simplement la lire? C'est là un tout autre problème. Commençons par la « lecture. » Réponse : *Potest,* mais *non tenetur,* LEGERE.

Potest. — Pourquoi pas ? N'est-ce pas tous les jours, ou à peu près, qu'il reçoit et ouvre des plis anonymes (circulaires, avis, rapports, etc.) et qu'il se croit avec raison parfaitement permis de les lire, ne fût-ce que par très légitime curiosité de savoir ce qu'ils contiennent, en quoi ils peuvent lui être utiles ou, à un titre quelconque, l'intéresser.

Mais, pourrait-on dire, la lettre anonyme lui apporte une lâche dénonciation, qu'il doit mépriser. Que ne la jette-t-il au panier, ou mieux au feu, avant de lui faire l'honneur d'en prendre connaissance?

Voilà de bien gros mots accumulés en quelques lignes. D'abord, le Supérieur n'a pas le don de double vue : il ne peut à travers l'enveloppe savoir ce que contient la lettre. Donc, pour être là-dessus renseigné, il lui faut bien la lire. Et puis, « lâche dénonciation » est vite pensé et dit. Il en est ainsi souvent, oui ; toujours, non, et nous venons précisément d'analyser ci-dessus un cas qui ne mérite point une si sévère épithète. Le Supérieur n'ignore pas la possibilité d'un tel cas, et, ne fût-ce que pour lui faire l'accueil qui peut convenir, il est en droit, pour être fixé, de lire l'épître tout entière. Car, enfin, s'il est, et en très grande majorité, des dénonciations anonymes qui ne méritent que le mépris, toutes absolument n'en sont pas là, et c'est à quoi le Supérieur n'a pas tort de penser.

Non tenetur. — Il peut très bien, dès qu'il a constaté l'absence de signature et qu'il se sait en présence d'une dénonciation anonyme, s'abstenir d'en prendre connaissance et la jeter au feu. Ce n'est pas une personne qui lui parle, c'est un morceau de papier, rien de plus. De quel droit l'obligerait-on à subir ses inutiles suggestions? Inutiles? Il les juge telles à priori et n'a pas tort. Nous sommes sur le terrain du for externe. Or, quand l'accusateur est juridiquement inexistant, l'accusation l'est aussi. A quoi alors l'utiliser? Au for interne? Pour faire une enquête officieuse secrète? Cela se peut ; mais, outre que cela est extrêmement périlleux, cela n'est pas du tout imposé comme obligatoire par une accusation anonyme. Si donc l'on ne peut

blâmer le Supérieur qui lit, rien non plus ne permet de trouver moralement répréhensible celui qui ne lit pas. Nous connaissons des Supérieurs hiérarchiques qui ne lisent pas, et nous n'avons aucune raison, ni eux non plus, de supposer que la communauté confiée à leurs soins s'en porte plus mal.

Arrivons maintenant à la seconde partie du problème. Un Supérieur reçoit et lit une lettre anonyme de dénonciation. *Quid* sur le point de savoir s'il y a lieu pour lui d'en tenir compte?

Réponse : *Potest,* mais *non tenetur,* ATTENDERE.

Potest. — Le Supérieur sait que le renseignement ne vaut pas cher, très probablement même rien du tout. C'est une suggestion cependant. Il a assez d'indépendance et de hauteur d'esprit pour ne pas s'en laisser impressionner. Il ne lui est pas défendu d'ouvrir secrètement l'œil sur le cas et la personne mis en cause, de même qu'il peut utiliser dans le for de sa conscience toute autre suggestion du dehors, même peu fondée, qu'il estime intéresser son gouvernement. Après tout, que ce soit une lettre anonyme ou tout autre hasard aussi impersonnel qui éveille son attention, l'on ne saurait lui reprocher de saisir au vol l'information fugitive qui frappe ses yeux ou ses oreilles, sous réserve, bien entendu, qu'il ne s'y arrêtera et n'en usera qu'avec toutes les précautions commandées par le sang-froid d'une prudence fortement avertie.

Non tenetur. — Non, il n'est pas tenu de s'arrêter à la dénonciation anonyme, d'en faire le moindre état, même secrètement dans son esprit, pour cette très simple raison qu'elle se présente à lui dans des conditions qui ne lui imposent aucun devoir moral de charité, de justice, de prudence, etc. Nous l'avons dit déjà, comme accusation, elle est de nulle valeur; il la traite comme telle, ainsi que tous autres imprimés ou manuscrits auxquels l'absence de signature enlève le droit de fixer son attention. Il sait, du reste, que la lettre anonyme est à peu près toujours, de plus ou moins bonne foi, calomniatrice, et que, si elle énonce des faits délictueux, c'est en pleine impuissance d'en fournir la preuve. D'où viendrait alors le devoir de lui accorder, même *in petto,* officieusement, une considération dont par avance son anonymat la rend indigne, loin qu'il l'impose comme une obligation de conscience au lecteur ?

Objection. — En agissant avec le radical mépris que vous dites, le Supérieur s'expose à ne pas profiter des cas exceptionnels, — il en est, vous l'avez dit, — où l'usage d'une information anonyme, de tout point irréprochable *ex parte auctoris,* lui permettrait de prévenir v. g. un scandale grave qui va éclater, etc. — *Réponse :* Un Supérieur n'est pas tenu de prévenir tous les scandales possibles par tous les moyens possibles. La théologie morale et le droit lui tracent les règles normales de son bon gouvernement, et parmi ces règles ne se trouve certainement pas le précepte d'employer la dénonciation anonyme comme moyen de conduire correctement sa communauté. Il n'a pas charge de parer à tous les *per accidens* qui peuvent fortuitement y survenir, et, en tout cas, en bonne morale, il n'est tenu de juger, de prévenir et d'agir que d'après les *communiter contingentia,* et non d'après l'éclosion hors cadre des faits exceptionnels qui échappent à ses prévisions et à l'action régulière de son autorité.

Voici une seconde réponse. La lettre anonyme a été non avenue. On ne l'a même pas lue. Le scandale éclate. C'est un malheur qui d'abord, tout regrettable qu'il soit, n'est pas imputable à la négligence « professionnelle » du Supérieur, mais ce peut être aussi un malheur moins grand que la réputation faite, à juste titre, au Supérieur, d'accorder créance aux lettres anonymes. Cela se sait toujours malgré tout dans les communautés, dans les diocèses, et voilà qui n'est point fait pour augmenter la confiance filiale des inférieurs en l'autorité qui les dirige. Cette réflexion nous amène à une troisième réponse, qui porte d'ailleurs un peu plus loin que l'objection et tend à justifier davantage encore l'attitude de ceux qui ne veulent ni *considérer,* ni même *lire* les dénonciations anonymes.

Quoi qu'il fasse, — nous dirions volontiers : fût-il presque un saint, — le Supérieur reste toujours au fond un homme. Si avertie que soit sa prudence, si grandes que soit, comme nous le disions tout à l'heure, son indépendance et sa hauteur d'esprit, peut-il vraiment se tenir pour assuré de ne point subir, quoi qu'il en ait, malgré lui, inconsciemment, tout au fond de son humanité, un peu, et beaucoup même, de cette impression pénible du soupçon qui vient effleurer l'appréciation, jusque-là favorable, de la personne accusée? Peu fondée, pas du tout même, tant qu'on voudra, la pensée d'une tache dont la souillure peut rejaillir indirectement sur lui, ou tout au moins douloureusement l'affecter, n'est-elle pas une vision, puis une crainte, dont tout homme loyal avouera qu'il est presque moralement impossible de se défendre ? L'enquête officieuse, là où elle intervient comme conséquence de la lettre anonyme, n'est-elle pas déjà la preuve que l'on croit à la possibilité du fait, puisqu'on en recherche la constatation ? Si l'enquête aboutit à un non lieu, tant mieux ! mais, tout de même, on l'aura faite, et c'est un innocent qui en aura été l'objet, qui sera resté en suspicion tout le temps au moins qu'elle aura duré. Cette suspicion disparaîtra complètement, c'est entendu ! Mais elle aura existé, longtemps peut-être, et ceci est de trop. Et voilà qui éclaire mieux encore, en la justifiant davantage s'il en était besoin, la pratique des Supérieurs qui, pour éviter ces fâcheux dangers-là, aussi fâcheux pour eux-mêmes que pour les victimes de cette procédure, prennent pour règle absolue de ne tenir aucun compte des lettres anonymes, de ne leur pas même accorder l'attention d'une lecture.

Avant de finir, il nous faut revenir un instant aux auteurs des dénonciations, pour mettre au point une dernière observation à leur adresse.

Dans tout ce qui précède nous avons eu en vue

uniquement la dénonciation anonyme, et non point la dénonciation tout court, juridiquement légitime, honnête, parfois même obligatoire, faite secrètement s'il y a lieu, mais personnellement, *facie ad faciem*, à qui a qualité pour la recevoir. Au traité *de Caritate*, et aussi un peu *de Justitia*, on disserte sur les caractéristiques morales de cette sorte de dénonciation, et les auteurs précisent les circonstances où elle peut créer un devoir impérieux à la conscience. Le droit l'admet comme moyen normal de protection de l'ordre public. Voilà ce qu'il faut rappeler aux gens qui l'ignorent ou l'ont oublié. En les assurant de l'absolue discrétion des « autorités » auxquelles ils peuvent faire leurs confidences, il faut leur préciser le devoir qu'ils ont de leur communiquer *personnellement* les informations qu'ils estiment nécessaires, au lieu de recourir à la vilaine et vaine méthode des lettres anonymes.

Nous avons admis, pour en raisonner plutôt spéculativement, l'hypothèse de notre correspondant, à savoir qu'il peut « n'y avoir pas moyen de faire autrement. » Nous tenons en fait cette hypothèse pour très rarement réalisable. Bien rares aussi seraient les consciences qui l'estimeraient unique moyen possible de dénonciation, si elles connaissaient mieux leur devoir de parler en pareils cas directement aux Supérieurs intéressés, sous toute garantie désirable de discrétion.

Que les fidèles laïques aient peur des responsabilités officielles de justice, et qu'ils soient exagérément frappés de la double crainte, d'être appelés devant un tribunal ecclésiastique, et d'éprouver par choc en retour le ressentiment de la personne dénoncée, cela peut encore se comprendre, sinon s'excuser. Mais, quand il s'agit de prêtres séculiers ou de religieux, comme le donne à supposer la question de notre correspondant, il est vraiment difficile d'admettre qu'ils soient assez peu instruits de leurs devoirs de conscience sur ce point-là, ou assez peu confiants dans leurs Supérieurs, pour juger impossible de s'entretenir avec eux des intérêts graves de la communauté autrement que par lettre anonyme.

Q. — Pierre achète un immeuble et promet de le vendre au même prix à Jacques, qui accepte et vient s'y installer avec sa famille.

Quelque temps après, Pierre retire sa promesse et déclare qu'il ne vendra pas à Jacques l'immeuble promis, parce que, dit-il, cet immeuble a une plus grande valeur, qu'un prix de faveur lui a été fait, et que Jacques et les siens n'ont pas pour lui tous les égards voulus, ne suivant pas toujours ses conseils et ne lui rendant pas tous les services désirés (et non énoncés comme condition de la validité de la promesse).

Les motifs invoqués par Pierre sont-ils suffisants pour annuler son engagement ?

Que penser de la conduite de Pierre au point de vue 1° de la conscience, 2° de la justice ?

R. — La théorie morale de la *promesse*, déjà difficile en principe, est dans ses applications pratiques plus difficile encore. Voyons la théorie d'abord ; nous dirons ensuite comment on peut l'utiliser pour la résolution du cas proposé.

Par promesse l'on peut entendre trois choses très différentes : 1° une *promesse de pure forme*, simple projet verbal, sans intention de s'obliger en conscience à l'exécuter ; 2° une *promesse de fidélité*, qui est une promesse vraie, faite sérieusement en conscience avec intention d'y donner suite, mais par pur souci de fidélité à la parole donnée ; il y a alors obligation morale assurément, obligation cependant qui n'a sa source que dans la vertu de fidélité, non dans la justice ; 3° une *promesse de justice*, qui constitue un véritable contrat de proposition-acceptation, avec obligation conséquente de s'exécuter en vertu de la justice, la chose ainsi promise étant alors véritablement *due*, et, avec raison, considérée comme telle par le « promissaire » ou bénéficiaire de la promesse.

Les promesses du premier genre ne sont au fond que des promesses « en l'air, » des formules gracieuses ; elles n'ont de la « promesse » que le nom, et ceux qui en sont l'objet ne comptent pas plus recevoir la chose ainsi promise que les prometteurs n'ont l'intention réelle de la donner. Très certainement la promesse de Pierre dans le cas présent n'appartient pas à cette catégorie. Inutile donc d'y insister davantage.

Avec la *promesse de fidélité* nous entrons dans le domaine des promesses réelles, sérieusement entendues de part et d'autre. Le devoir de tenir une parole donnée engage à coup sûr la conscience. Néanmoins le motif de fidélité est tout unilatéral et subjectif. Celui qui promet se doit à lui-même de faire honneur à sa parole, mais c'est tout. Le promissaire n'acquiert de ce fait aucun droit, aucun *jus ad rem*, comme on dit, sur la chose promise. De plus, dans les échanges de relations sociales, si cette « fidélité » à rester conséquent avec soi-même est fort estimée au point de vue de l'honneur, elle n'est cependant pas regardée comme un engagement grave, absolu, au fond de la conscience, et les théologiens s'accordent à dire que la *promissio ex fidelitate* n'oblige en définitive que *sub levi*.

Tout autre est la caractéristique morale de la *promesse de justice*. Là nous avons un véritable contrat, bilatéral en ce sens qu'il y a concours de deux volontés concordantes sur le même point, l'une des parties déclarant s'engager à « donner, » l'autre déclarant accepter la « donation, » laquelle devient, par cette rencontre des deux éléments, un fait accompli de justice, puisque le *promittens* aliène virtuellement la chose promise au bénéfice du *promissarius*, qui acquiert ainsi sur elle un véritable droit d'entrer en possession, *jus ad rem*.

Tout cela est encore suffisamment clair. La difficulté est de fixer le criterium qui peut permettre de dire à laquelle des trois catégories susdites appartient une promesse donnée. Dans le cas présent, la promesse « en l'air » n'étant pas en jeu,

nous pouvons restreindre aux deux autres la recherche de ce criterium.

Tout dépend évidemment des circonstances et formes extérieures dans lesquelles se produit l'expression de la promesse.

Dans l'hypothèse la plus claire, la promesse est *ex justitia* quand le *promittens* l'accompagne de « *solennités* » caractéristiques qui ne laissent aucun doute sur son intention sincère de s'engager en conscience à transférer au *promissarius* le domaine de la chose promise, ce qui est la transférer déjà virtuellement — *pro futuro* — au moment même où il promet. Ces solennités ou circonstances significatives peuvent être de sortes très diverses, suivant les personnes, les usages reçus et les cas. C'est affaire à juger d'après l'examen casuistique des espèces, ainsi que nous allons le faire tout à l'heure à propos du Pierre en question.

Mais il s'en faut que l'hypothèse de la certitude *de justitia* se réalise toujours ; elle est même plutôt rare, et alors nous voici en présence d'une affaire douteuse. *Quid,* si, *pensatis pensandis,* l'on reste hésitant sur la conclusion à formuler : est-ce fidélité, est-ce justice ? On applique alors le principe réflexe bien connu : *in dubio minimum est tenendum.* Pratiquement, donc, l'on conclut à la seule obligation de fidélité (puisque c'est certainement l'une ou l'autre) si l'obligation de justice n'est pas certaine.

Munis de ces *prœnotanda,* abordons maintenant l'étude de l'espèce qui nous est proposée.

Cherchons tout de suite dans les *circonstances* du cas s'il y a des solennités ou notes morales caractéristiques, susceptibles de nous éclairer.

Dans cet ordre d'idées, le fait de l'installation de Jacques dans la maison est gravement suggestif. Comment supposer, en effet, que Pierre ait laissé se réaliser sous ses yeux, de son plein consentement, le fait d'une pareille *prise de possession,* s'il n'avait pas entendu donner à Jacques le *droit* d'y procéder ?

L'exécution de la promesse se prolonge, parfaitement tranquille, pendant quelque temps. Cet acquiescement au droit de Jacques, s'accentue donc encore par le fait de la possession ainsi continuée, ce qui confirme la « solennité » précédente de l'installation, et donc le caractère de la promesse *ex justitia.*

Autre solennité ou raison grave, de justice toujours. Il s'agit d'une installation de famille, ce qui n'est pas mince affaire au point de vue des intérêts temporels de Jacques et des siens. Pierre a pu et dû apprécier tout cela. Quel plus grave signe de son intention première de s'engager vis-à-vis de Jacques conformément à la gravité des circonstances, c'est-à-dire en justice, puisque l'affaire comporte des *damna* éventuels si la vente n'est pas faite à Jacques comme il était entendu !

A supposer même que le caractère initial de la promesse fût contestable, celle-ci deviendrait au moins *per accidens* une question de justice par le fait du tort que causerait à Jacques son éviction d'un immeuble où il est entré de bonne foi sur la parole promissoire de Pierre, sur sa promesse de vente.

Voilà d'excellentes raisons qui militent avec certitude en faveur de la promesse *ex justitia.* Toutefois, avant de conclure, il faut écouter et résoudre s'il y a lieu les objections de Pierre en sens opposé.

1° « La maison a acquis une plus-value depuis le moment de la promesse. C'est donc une perte pour Pierre que de la vendre à Jacques maintenant à l'ancien prix convenu. »

Réponse : La plus-value subséquente n'a rien à voir avec le prix *convenu* au début, resté *convenu* au jour de la prise de possession, et *convenu* toujours depuis. Ce n'est pas un cadeau qui est ici en cause, mais une promesse de vente, donc une promesse à résultante onéreuse pour Jacques acheteur, qui avait évidemment gros intérêt 1° à connaître le prix qu'il aurait à payer pour la maison et 2° à ne pas s'exposer à le voir s'augmenter. S'il a accepté la promesse, c'est, comme dans toutes les ventes-achats, sous la condition d'un prix déterminé, et peut-être n'eût-il pas accepté cet « achat » futur, si le prix avait dépassé la somme initiale fixée.

Nous sommes en réalité en présence d'un contrat promissoire bilatéral. Jacques était aussi obligé d'acheter la maison au prix déterminé par Pierre au début, que celui-ci de la vendre à Jacques et à nul autre, à ce prix-là et non à un autre. L'objection ne tient pas debout. Passons.

2° Pierre objecte que le prix du début était un prix de faveur à son adresse et non le vrai prix de la maison.

Réponse : Qu'importe ceci à Jacques ? et à la promesse de Pierre ? Ce n'est pas maintenant, six mois, un an, après l'installation de Jacques, que Pierre peut honnêtement subordonner sa promesse à pareille considération. On lui a fait, pour lui, un prix de faveur. C'est très bien. Il lui a plu de passer la faveur à Jacques. C'est très bien encore. Ce qui n'est plus bien du tout, c'est d'introduire après coup dans un contrat — car c'est un contrat — des stipulations et considérations qui en modifient profondément les conditions, et dont on n'a soufflé mot à l'instant où il a été conclu : considérations posthumes qui constituent une double atteinte à la justice, puisqu'elles violent l'engagement promissoire *ex justitia* de Pierre, et sont une cause d'injuste préjudice pécuniaire au détriment de Jacques.

3° Troisième objection de Pierre : Jacques et les siens ne se montrent pas « gentils » à son égard, etc.

Réponse : Fâcheux, mais tout ce qu'il y a de plus *per accidens* et étranger au contrat, lequel a consisté, en justice, d'un côté dans une promesse de vente, et de l'autre, dans une promesse d'achat.

Notre correspondant fait remarquer que les susdites « gentillesses » ou égards de Jacques par rapport à Pierre n'ont pas figuré au début comme conditions de la bilatérale promesse. Il a raison de

noter ce détail, encore que, à notre avis, il soit de peu d'importance. Aucun tribunal, s'il en était qui acceptât de juger pareille cause, ne tiendrait ces vagues et sentimentales considérations pour conditions *sine qua non* de l'engagement, même dans le cas où Pierre les aurait formulées.

Il faut avouer, cependant, que, au point de vue conscience, il pourrait se rencontrer des cas où ces considérations, nettement exprimées, seraient vraiment « causes motives » essentielles de la promesse, ce qui changerait la solution. Telle n'est point l'hypothèse dans la promesse de Pierre. Qu'il ait eu la pensée de faire plaisir à Jacques, de l'avantager, la pensée aussi d'attendre, en retour, de sa part, les bons procédés dont l'absence le choque, c'est possible, probable même, disons certain. Mais, il y a loin de cette « pensée » à la convention de justice, seule exprimée, d'une promesse de vente et d'achat.

Pour toutes ces raisons nous concluons finalement que, en conscience, Pierre, mieux éclairé, doit *ex justitia* laisser Jacques dans son « installation » et ne lui réclamer, au jour du paiement, — convenu sans doute lui aussi, — que le prix stipulé à l'heure où tous les deux se sont « accordés » sur la vente et l'achat de l'immeuble.

Nous parlons conscience. Sur ce terrain-là il n'importe pas que la promesse ait été verbale ou écrite. En cas d'écrit, les caractéristiques morales, évidemment, sont plus nettes, plus faciles à saisir ; ce qui n'empêche point que les « paroles » soient *de jure naturæ* une manifestation très suffisante, très certaine même, d'un engagement de justice, pourvu, bien entendu, que la « solennité » des circonstances corrobore exactement la signification des mots employés.

Nous avons omis de faire intervenir la « solennité » *testimoniale,* parce que notre consultant n'en parle pas. Pour sa gouverne, et pour la plus complète résolution du cas, rappelons que cet argument, pas toujours péremptoire, n'est cependant pas à dédaigner ; il est souvent un précieux « confirmatur » d'autres indices ou présomptions de la vraie nature de l'engagement pris dans la promesse.

Il doit y avoir des témoins du fait qui nous occupe, des témoins peut-être qui ont assisté à la convention, des témoins, en tout cas, qui après coup, et peut-être avant, se sont rendu compte du *sérieux* de l'affaire du côté de Pierre, auxquels celui-ci aura, au moins dans le début, parlé de sa promesse, et par là-même indiqué le vrai caractère que personnellement il lui a, dès l'origine, attribué. Si ces témoins ont eu l'impression correspondant à notre solution, c'est en sa faveur un argument de grande valeur, surtout si, informés des dispositions nouvelles de Pierre, ils s'en montrent surpris, malédifiés, et les commentent sévèrement dans un sens défavorable à sa cause.

Q. — La condition à laquelle le canon 522 permet aux religieuses de se confesser, *dans une église ou chapelle semi-publique,* à un prêtre par ailleurs approuvé, « propter conscientiæ tranquillitatem », intéresse-t-elle la *validité* de l'absolution ?

R. — La question n'est pas tranchée dans la lettre du texte, où l'attribution des deux épithètes *valida* et *licita* n'est pas nettement spécifiée, ce qui permet doute et discussion sur le point de savoir si la condition ici posée « *in ecclesia, in oratorio etiam semipublico,* » intéresse la validité ou seulement la licéité de l absolution. Nous inclinons à penser qu'elle est seulement *ad liceitatem,* et voici nos raisons.

1° L'esprit général du *Codex* ou, si l'on veut, l'intention dominante du Législateur dans toute cette matière de la confession est très certainement de favoriser le plus possible l'entière liberté d'ouverture de conscience, et cela, moins encore peut-être pour les fidèles laïques qui ont davantage *copiam confessariorum,* que pour les religieux et religieuses, isolés du monde, éloignés tout au moins, par leur vie claustrale ou de communauté plus ou moins étroite. Si donc, dans un texte donné, un doute se présente avec deux solutions possibles, l'une plus favorable, et l'autre moins, à la liberté de conscience, il semble bien qu'on soit autorisé à faire intervenir le principe réflexe : *favores ampliandi,* et à conclure dans le sens de l'illicéité plutôt que de l'invalidité de l'absolution donnée en pareil cas.

2° Le *Codex* énonce au can. 522 *deux* conditions différentes : la première exige que le prêtre soit au moins approuvé pour la confession des femmes, et la seconde demande que la confession se fasse dans une église quelconque ou oratoire même semi-public. La distinction, l'opposition relative même, de ces deux conditions paraît suggestive. Point de doute que le *valida* se rapporte à la première, où la juridiction pénitentielle est en jeu ; il semble dès lors assez obvie de conclure que le *licita* se rapporte à la seconde, où il est évident que le sacrement en soi est beaucoup moins intéressé. Assurément, la fixation d'un lieu peut être, par volonté supérieure compétente, un élément qui entraîne indirectement la nullité de l'absolution. Mais, comme c'est là une considération extrinsèque au sacrement et *per accidens* seulement restrictive de sa libre administration, on est en droit d'attendre que cette restriction ou condition « *locale* » annulante soit expressément formulée. Or, rien dans notre texte, ni ailleurs, ne permet de constater que le Législateur ait voulu poser expressément cette restriction en tant qu'*invalidante.* Il reste donc que dans sa pensée il la tient pour seulement, si l'on peut dire, *illicitante.*

3° Il est permis de raisonner par analogie avec ce qui se passe chez les séculiers. Malgré les prohibitions de droit commun ou de droit diocésain, faites aux confesseurs d'entendre la confession des femmes ailleurs qu'en certains endroits publics déterminés, personne ne doute que, sauf exception formelle et expresse, l'absolution donnée ailleurs,

quoique illicite, et gravement peut-être, reste cependant valide. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour les religieuses, auxquelles encore une fois le *Codex* a voulu, autant qu'aux laïques, faciliter la décharge au moins valide de leur conscience auprès du confesseur de leur choix, par ailleurs dûment approuvé ?

Si nous faisons erreur, Rome le dira. En attendant, nous trouvons les raisons qu'on vient de lire suffisamment persuasives dans le sens de la *validité* d'une absolution donnée en dehors du lieu prescrit par le can. 522.

Du reste, qu'on nous entende bien. En sauvegardant la validité du sacrement *in casu*, nous ne voulons pas du tout donner à penser qu'on peut en prendre à l'aise et rester sans scrupule sur le point de son illicéité. C'est pour une raison grave d'ordre public, facile à comprendre, que le Législateur a inscrit dans sa loi cette précision locale très nette : *in ecclesia vel oratorio*. Elle oblige certainement en conscience, et, en règle générale, cette obligation peut être *per se* regardée comme grave. L'Ordinaire, les Supérieurs et Supérieures sont qualifiés pour en exiger l'observation et intervenir sévèrement, en cas de besoin, pour rappeler à l'ordre les délinquants et s'opposer efficacement à ce que la confession d'une religieuse se fasse en tout autre endroit qu'une église ou une chapelle au moins semi-publique. Mauvais serait le cas du confesseur et de la religieuse qui oseraient, sans raison grave susceptible d'être légitimée devant les Supérieurs, enfreindre l'ordre formel qui leur est donné au can. 522.

« Sans raison grave, » disons-nous, et voilà précisément ce qui marque la différence pratique profonde des deux interprétations que nous venons de discuter. Si la prescription du local est *ad validitatem*, il n'y a point, de ce chef-là, de raisons excusantes possibles, et toute absolution quelconque donnée en dehors du lieu canonique est *ipso facto* nulle. Si, au contraire, la prescription est seulement *ad liceitatem*, sa transgression pourra être exempte de culpabilité dans le cas où une raison grave viendrait suspendre la prohibition et rendre par là-même licite l'administration du sacrement ailleurs que dans une église ou une chapelle. Il peut se présenter telles circonstances où les Supérieurs (et Supérieures) à l'avance consultés trouveraient *grave incommodum* à ce que, dans un cas urgent, une religieuse se confesse au prêtre par elle choisi dans l'église ou dans un oratoire de la Communauté, et volontiers alors ils donneraient l'autorisation voulue pour que la confession-direction se fasse ailleurs dans un endroit par eux approuvé. Il n'est pas vraisemblable que le Législateur se montre en pareil cas mécontent d'une procédure qui en somme sauvegarde très bien les deux intérêts en cause : la liberté de conscience de la religieuse et le bon ordre public sous la vigilance de l'autorité compétente, pas plus que certainement il ne blâme la pratique du can. 522 dans une infirmerie pour une sœur malade, bien que cette dérogation à la règle ne soit pas visée dans son texte.

Un peu plus délicat à résoudre serait le cas de la confession faite en lieu non canonique *à l'insu* des Supérieurs. S'il y a eu grave motif d'agir ainsi, et si l'on n'a vraiment pas pu en temps utile demander l'autorisation, nous ne voyons pas sur quel principe de théologie morale on pourrait appuyer un blâme à l'adresse du confesseur et de la religieuse ; car, enfin, faute de pouvoir faire mieux, ils présument une permission qu'ils estiment, d'après les circonstances du fait, ne pouvoir leur être refusée, et l'intérêt grave qui est en jeu (la décharge urgente d'une conscience embarrassée) paraît vraiment suffisant pour légitimer cette permission « interprétative. » Nous ne voudrions point cependant donner pour pratiquement probable cette conclusion sans la réserve qui suit.

La conduite du confesseur et de la religieuse, dans les conditions singulières que nous venons de dire, constitue un accroc à la loi de *for externe* dont les Supérieurs ont la garde. C'est en fait une usurpation « matérielle » de leur autorité, et qui réclame ce que l'on peut bien appeler une réparation. Le fait accompli n'enlève rien au droit qu'ils avaient d'être prévenus, et rien par conséquent au devoir qu'on a de les informer tout au moins après coup. Telle est d'ailleurs la règle générale de bon ordre public toutes les fois qu'un inférieur présume ainsi *interpretative* une autorisation qu'il ne peut s'accorder à lui-même.

Concluons donc que, dans un cas particulier vraiment urgent et gravement motivé, le procédé en question peut être employé une fois en passant à l'*insu*, mais jamais *en cachette*, des Supérieurs. Cette dernière hypothèse ouvrirait la voie à des abus qu'il suffit d'indiquer d'un mot sans insister davantage, et ces abus ne sont pas à craindre si la religieuse, et tout le premier son confesseur, s'empressent d'avertir sans retard qui de droit de ce qui s'est passé, sans aucune arrière-pensée de continuer, sauf autorisation, une pratique aussi manifestement irrégulière.

Q. — Dans les diocèses où le Concile de Trente a été publié, les mariages des hérétiques contractant entre eux avant le 19 avril 1908 n'étaient pas valides, en sorte que si de telles unions ont été rompues par divorce, légal ou non, *avant cette date*, chacun des deux conjoints a gardé le droit de contracter un mariage valide avec un autre hérétique, et un mariage religieux avec un catholique après dispense ou abjuration. Ce cas ne souffre pas difficulté.

Mais si la première union contractée avant le 19 avril 1908 a été rompue *après cette date*, les conjoints, demeurés dans la vie commune après que le décret *Ne Temere* leur accordait le droit de contracter entre eux validement, ont pu échanger alors un consentement mutuel par paroles de présent, qui établissait entre eux un vrai mariage.

Le décret *Ne Temere* ne porte rien en effet qui s'oppose à ce renouvellement du consentement, ni qui en limite ou paralyse les effets.

Pourrait-on, malgré cela, considérer *toujours* comme libre, sans autre informé, l'hérétique marié avec un

hérétique, avant le 19 avril 1908, et divorcé ou séparé de lui sans retour, seulement après cette date ?

Le cas va demeurer assez longtemps d'actualité. Qu'en pense l'*Ami ?* Est-il d'avis qu'il y a lieu à enquête ?

R. — On peut soutenir avec quelque vraisemblance que les mariages « hérétiques » continuent d'être ce qu'ils étaient avant le décret *Ne Temere,* c'est-à-dire nuls, dans les pays autrefois soumis à la loi Tridentine de clandestinité. L'Eglise, il est vrai, a abrogé cette loi en 1908, mais elle n'a pas entendu par là atteindre, par contre-coup rétroactif, les unions acatholiques antérieures à cette date. Celles-ci continuent, par vitesse acquise, de subsister dans leur condition originelle. C'est seulement dans le cas où elles auraient été *contractées* après 1908 qu'elles se trouveraient valides, puisque l'empêchement dirimant de clandestinité depuis ce temps-là n'existe plus. La rénovation du consentement n'est pas ici un nouveau contrat. Du reste il ne faut pas dire *rénovation,* mais *continuation* du consentement initial, ce qui n'est pas la même chose, la rénovation supposant un consentement, non seulement nouveau, mais seul valide, donné consciemment dans le cas d'un mariage nul.

Pour nous, et sauf meilleur avis, la thèse opposée est plus probable, seule même fondée en droit et acceptable. Par le fait de la disparition de la loi de clandestinité, l'Eglise a modifié son attitude à l'égard des acatholiques, et par là-même atteint les conditions de validité de leurs mariages. Il n'y a rien là de rétroactif. A partir de 1908, et non avant, les nouveaux mariages entre hérétiques sont valides, au moins en ce qui concerne la « forme » canonique, désormais obligatoire pour les seuls catholiques. Or, cette forme disparaissant pour les dissidents, la validité de leurs unions ne dépend plus, tous les empêchements naturels et civils mis de côté, que de leur consentement. Par conséquent, deux anciens conjoints protestants qui donnent après 1908 le consentement voulu à leur union sont dans le même cas que deux « non mariés » de même hérésie, qui apportent pour la première fois leur mutuel consentement au contrat de mariage. Validité dans les deux cas à ce point de vue-là, pour la même substantielle raison.

Est-ce à dire qu'on doive tenir pour valides à priori *tous* les mariages d'hérétiques prolongés après 1908, sur ce seul argument du consentement renouvelé, ou si l'on veut continué, car dans le cas présent c'est la même chose ? Non, parce que, d'abord, beaucoup de ces consentements ne sont pas plus « valides » comme consentements matrimoniaux après le décret *Ne Temere* qu'auparavant, pour cette raison qu'ils ont été émis souvent dans des conditions invalidantes, v. g. sous condition de divorce éventuel. Non encore, parce que ces continuations ou rénovations de consentements ne sont pas toujours à présumer, v. g. dans les ménages « désunis » malgré l'apparente façade de leur régulière persévérance. Non, enfin, parce que l'ignorance où sont les hérétiques de la nullité de leur union antérieure à 1908, peut être un obstacle qui influe, en le viciant, sur leur consentement postérieur au *Ne Temere*. Quand donc un de ces pseudo-mariés veut épouser, sous le droit nouveau, une femme catholique, il y a lieu d'enquêter sur les conditions dans lesquelles a été contractée son ancienne union au début, et continuée dans la suite après 1908.

Ce point de droit matrimonial est tout neuf, inédit, et nous ne l'avons vu traité nulle part. Aussi, n'est-ce pas sans réserve que nous donnons notre conclusion favorable à l'auto-revalidation possible des mariages hérétiques après le décret *Ne Temere,* conclusion, du reste, que nous ne présentons point comme certaine, et que nous sommes tout prêts à abandonner si une décision authentique du magistère ecclésiastique vient résoudre le problème en sens opposé.

Q. — Un médecin, voyant un enfant gravement malade, veut le baptiser ; mais comme il n'a pas d'eau bénite sous la main, il avise un robinet, le tourne et laisse tomber l'eau sur la tête de l'enfant en prononçant les paroles sacramentelles. Le baptême est-il valide ?

Il n'a pas versé l'eau lui-même, mais a placé la tête de l'enfant sous le robinet et a laissé couler l'eau.

R. — La question est classique. « An validus sit baptismus, si quis, aqua defluente v. g. ex tecto, puerum submittat et formam proferat ? » Qu'il s'agisse d'eau tombant d'un toit ou coulant d'un robinet, la situation est identique. Eh bien ! S. Alphonse, n. 106 *De Baptismo,* répond : « Validus est baptismus, si quis, aqua defluente ex tecto, puerum submittat et formam proferat ; ut recte dicunt Concina et Tournely. » Et de fait on lit dans Tournely, *De Baptismo,* c. III, art. 2, conclus. I : « Colliges 4° valere baptismum, si infans aquæ e tecto defluenti supponatur : quia sicut vere maculat vestem et qui eam aspergit luto, et qui eam luto applicat, sic vere abluit corpus, qui vel ipsum perfundit aqua, vel ipsum applicat aquæ. Ita accuratiores Theologi, qui tamen id nonnisi in necessitatis casu permittunt. » Les mêmes auteurs font remarquer qu'il faut que ce soit la même personne qui présente l'enfant sous la gouttière (ou le robinet) et prononce les paroles sacramentelles : car *Ego te baptizo* exige que l'ablution du baptisé soit faite par le baptiseur lui-même.

LITURGIE

Q. — Le curé de X... a annoncé en chaire qu'à l'occasion de l'inauguration du monument commémoratif des morts de la guerre, il y aurait le dimanche suivant deux messes : une de communion à 7 h. 1/2, l'autre, solennelle, à 9 h. 1/2. Il compte pour cette première messe sur le Prédicateur qui a promis d'arriver dès le samedi.

Or le samedi matin il est informé que le Prédicateur n'arrivera que le dimanche à l'heure de la grand'messe. Ennuyé de ce contre-temps, et pour ne pas laisser sans

messe les assistants assez nombreux à 7 h. 1/2, il se croit autorisé à biner et monte à l'autel.

Mais voici qu'à 7 h. 40 le Prédicateur arrive en auto pour célébrer sa messe, et le curé, qui en était au *Sanctus,* descend de l'autel, puisque cette arrivée n'exige plus qu'il bine, et le Prédicateur célèbre en prenant de nouveaux oblats, puis après la communion il consomme l'hostie et le vin qui avaient été offerts par le curé.

Quid ?

1° Le curé était-il autorisé à biner ?

2° Pouvait-il abandonner à cet endroit de la messe, vu qu'il était impossible que le Prédicateur chantât la grand'messe ?

R. — Le curé, voyant à l'heure dite un grand nombre de personnes exposées à être sans messe et sans communion, s'il ne profite de la faculté présumée de biner que lui donnerait probablement l'évêque *in casu* d'après le canon 806, § 2, a pu entreprendre cette messe de 7 h. 1/2 sans inquiétude.

Mais pouvait-il, alors qu'il en était au *Sanctus,* quitter l'autel et, sans achever la messe commencée, permettre au Prédicateur (qui ne pouvait dire la grand'messe) de reprendre la messe *ab initio* avec de nouveaux oblats, en consommant avec les dernières ablutions l'hostie et le vin offerts précédemment par le curé ? Ou bien le curé devait-il continuer le sacrifice et biner ?

D'après un décret de l'ancienne Collection de Gardellini, 3 juillet 1869 pour Montréal, n. 5440, rapporté par Lehmkuhl, tom. II, 12a ed., n. 339, si un prêtre arrivait avant que l'Offertoire soit commencé, il serait plus expédient de quitter l'autel que de biner. Mais ici la messe était plus avancée et en était au *Sanctus :* on ne peut donc se prévaloir absolument de ce décret.

Que conclure du moins de l'enseignement des auteurs, comme Quarti, Part. II, Tit. III, Gavantus, Part. III, Tit. x, n. 17, et autres ? C'est qu'en général il faut une raison suffisante et proportionnée pour ne pas terminer la messe commencée « et continuate prosequi Missam suam usque in finem. » *(Rit. serv.,* Tit. III, n. 4). Dans le cas présent, d'après eux, il aurait été peut-être plus expédient de terminer cette messe et de biner.

Q. — Dans l'*Ami* du 8 décembre dernier j'ai vu votre réponse au sujet des répons à dire après les leçons du 5e dim. d'octobre *anticipées* à partir du jeudi de la 4e semaine.

En est-il de même quand ces leçons doivent être *transférées* dans la 5e semaine ?

R. — D'après la rubrique *De responsoriis post lectiones* rappelée dans l'*Ami* le 8 décembre dernier, c'est un principe que l'on dit les répons attachés au commencement *du mois* ou commencement *de livre* le jour même où ils sont assignés au Bréviaire pour la première fois ; et si ce commencement du mois ou de livre est empêché, il se transfère au premier jour libre avec ses propres répons, après quoi l'on reprend ensuite l'ordre des répons assignés à chaque férie, tant qu'il n'y aura pas de nouveau commencement de livre ou de mois avec de nouveaux répons.

En conséquence, pour les leçons du 5e dimanche d'octobre qui ne sont ni commencement *de livre,* ni commencement *du mois,* soit qu'il n'y ait que quatre semaines dans le mois et que les leçons du 5e dim. doivent s'anticiper au jeudi précédent, soit qu'il y ait cinq semaines ce mois-là et que les leçons de ce dimanche doivent être renvoyées plus loin dans la semaine en raison d'une fête classique qui empêche les leçons de ce dimanche, les répons, dans un cas comme dans l'autre, seront ceux de la férie courante où se diront effectivement les leçons du 5e dimanche. (S. R. C., 17 janvier 1887, n. 3667, ad 1).

Q. — L'aumônier d'un couvent peut-il dire la messe du Jeudi Saint à la communauté en supprimant *le reposoir* et la messe des Présanctifiés le lendemain ?

R. — On ne peut, sans indult apostolique, se permettre de célébrer une messe privée le Jeudi Saint dans une chapelle de communauté où ne se font pas les fonctions de la Semaine Sainte, et notamment l'office des Présanctifiés le Vendredi Saint. (S. R. C., 28 mars 1775, n. 2503, ad 5 ; 9 déc. 1899, n. 4049, ad 1). C'est aussi ce que déclare ouvertement Many à la suite du *Cérémonial des Evêques* et du *Mémorial* de Benoît XIII pour les petites églises. *(Prælectiones de Missa,* n. 15).

Q. — La chapelle de notre Juvénat a été bénite solennellement sous le titulaire des Saints Anges. La fête doit y être de 1re classe et avec octave. Faut-il se servir de la fête des Anges Gardiens du 2 octobre, ou bien y a-t-il une fête spéciale des Saints Anges ?

R. — Il n'est pas douteux que la fête du vocable de votre chapelle, en raison de la bénédiction solennelle qui en a été faite régulièrement selon la formule du Rituel, Tit. VIII, ch. 27, doive se célébrer sous le rit de 1re cl. avec octave. Mais à quel jour devra-t-on solenniser ce vocable ? Est-ce le 29 septembre, où se fait la fête principale du chef des Saints Anges avec mémoire de tous ceux qui à sa suite ont terrassé le démon et rejeté Lucifer au fond de l'abîme ? ou bien est-ce la fête des Saints Anges Gardiens, le 2 octobre, laquelle convient également très bien pour une chapelle de Juvénat ? La réponse ne dépend point de nous, mais du choix réel qui a été fait le jour de la bénédiction de cet oratoire, et vous devez vous en tenir aujourd'hui à l'intention précise que vous avez eue en le dédiant aux Saints Anges. Si vous entendiez le consacrer aux Anges Gardiens, la fête sera celle du 2 octobre sous le rit de 1re cl. avec octave ; dans le cas contraire, ce sera celle du 29 septembre.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 10 maii 1922.

AL. RAVRY, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

Une preuve vaut mieux qu'un long discours

Si nous nous contentions de vous dire : « Les Pilules Pink sont un excellent remède contre l'anémie, la chlorose, l'affaiblissement général, les troubles nerveux, » cette affirmation n'aurait que bien peu de chances de vous convaincre et vous accorderez, avec juste raison, plus de confiance au témoignage de la personne qui vous dira : « Voilà ce que j'ai souffert : j'ai pris les Pilules Pink et je ne souffre plus. » Alors vous ne douterez plus et vous ferez ce raisonnement bien simple : puisque les Pilules Pink ont guéri cette personne et que je souffre des mêmes maux qu'elle, il n'y a pas de raison pour que les Pilules Pink ne me guérissent pas, moi aussi.

(Cl. Fousier).
M. V. BOURMAULT

Nous laisserons donc le soin de vous convaincre à un malade guéri et nous nous contenterons de mettre sous vos yeux la lettre suivante que nous a adressée M. V. Bourmault, commerçant en grains et farine, à Bousse, (Sarthe) :

« J'ai pris les Pilules Pink il y a environ 10 ans — nous écrit ce Monsieur — pour me guérir de l'anémie. J'en ai été très satisfait, car elles m'ont guéri comme je l'espérais. Depuis lors, à peu près chaque année, j'en fais une nouvelle cure et je m'en trouve très bien. J'ai eu occasion de les conseiller dernièrement pour une jeune fille atteinte d'anémie et je puis vous dire que l'effet produit par vos bonnes pilules a été excellent. »

Cet exemple, pris entre mille, est une preuve que les Pilules Pink sont un puissant tonique, capable de rétablir en peu de temps les malades les plus affaiblis ; elles purifient et enrichissent le sang, développent l'appétit, stimulent le système nerveux et donnent toujours les meilleurs résultats dans les maladies ayant pour cause l'appauvrissement du sang ou l'affaiblissement du système nerveux.

Les Pilules Pink sont en vente dans toutes les pharmacies et au dépôt : Pharmacie P. Barret, 23, rue Ballu, Paris : 4 fr. 50 la boîte, 24 fr. les six boîtes franco, plus 0 fr. 50 de taxe par boîte.

La constipation empoisonne le sang

La SCAVULINE guérit la constipation

Toute personne constipée, du fait qu'elle ne va pas journellement à la selle, s'empoisonne. Notre intestin est journellement exposé aux pires souillures. Il faut qu'il soit nettoyé tous les jours. Les résidus de la nutrition, s'ils ne sont pas évacués, empoisonnent le sang. Cet empoisonnement se manifeste par les éruptions, les rougeurs, les furoncles, l'eczéma et ensuite par des affections plus profondes et plus graves. La Scavuline guérit la constipation d'une façon durable.

On trouve la Scavuline dans toutes les Pharmacies et au dépôt, Pharmacie Barret, 23, rue Ballu, Paris. 3 fr. la boîte pour nombreuses purgations, plus 0 fr. 30 de taxe par boîte.

VIN AROUD

VIANDE — QUINA — FER

Le plus puissant Reconstituant physiologique.
Souverain contre : *Chlorose, Anémie, Altération du Sang, Perte des Forces,* convient aux *convalescents, enfants, jeunes filles, vieillards.*
Rue de Richelieu, 28, Paris et toutes Pharmacies.

PHARMACIE DE ROME

La mieux approvisionnée et la moins chère de Paris

LIVRAISONS -:- EXPÉDITIONS

TOUTES
SPÉCIALITÉS PHARMACEUTIQUES
françaises et étrangères

AMPOULES - CACHETS - COMPRIMÉS
SIROPS - PASTILLES - PILULES, ETC.

PARFUMERIE - SAVONS - PRODUITS DE BEAUTÉ

HUILES de FOIE de MORUE

BANDAGES

BAS A VARICES - CEINTURES

ORTHOPÉDIE

ARTICLES D'HYGIÈNE

LUNETTERIE

LABORATOIRES D'ANALYSES
Médicales et Alimentaires

NOTICES & BROCHURES gratis sur demande — *Téléphone : WAGRAM* 85-19, 62-29, 63-79

A. BAILLY, 15, Rue de Rome, PARIS

VITRAUX D'ART

Charles CHAMPIGNEULLE, *96, rue Notre-Dame des Champs,* à PARIS
Maison fondée à Metz en 1832
Représentant, maquettes et devis sur demande

VINS de BORDEAUX

— VINS DE TABLE, VINS FINS, COGNACS, RHUMS —

Spécialités de la Maison : Graves des Rois de Gascogne — Kina THEO — Bulo RUM — Liqueur L' « Évangélique »

GAUDRAP & Cᵒ, 43, quai des Chartrons, BORDEAUX
Envoi gratis du Catalogue sur simple demande

ENGRAIS DEROME
BAVAY (Nord)

UN BON CONSEIL

Si vous connaissez un Asthmatique, vous ferez une œuvre charitable en lui indiquant le Remède d'Abyssinie Exibard en poudre ou en cigarettes. Prescrit par tous les médecins et récompensé par médailles d'or et d'argent, il soulage instantanément et guérit des milliers de malades chaque année. 28, Rue de Richelieu, PARIS, et toutes Pharmacies.